J. W. Rothstein

Die Nachtgesichte des Sacharja

048.4
R68N3
1910

DIE NACHTGESICHTE DES SACHARJA

STUDIEN ZUR SACHARJAPROPHETIE
UND
ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE
IM ERSTEN NACHEXILISCHEN JAHRHUNDERT

VON

D. J. W. ROTHSTEIN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HALLE

JEWS' COLLEGE
COLLEGE
LIBRARY
LONDON

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1910

BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 8

Vorwort.

Nur ein kurzes Wort schicke ich der folgenden Arbeit voraus. Alles, was ich über Aufgabe und Methode meiner Untersuchung dem Leser zu sagen habe, findet man gleich in den Anfangsabschnitten der Arbeit selbst. Aber ein Bedürfnis ist es mir auszusprechen, wie dankbar ich die Ermunterung zur Veröffentlichung auch vorliegender Studie empfunden habe, die in den im wesentlichen zustimmenden Besprechungen meiner Studie zur Prophetie Haggais („Juden und Samaritaner", in diesen „Beiträgen" Heft 3) von Sellin in der „Theologie der Gegenwart" III. Jahrgang 1909 S. 14ff., und von Nowack in der „Theologischen Rundschau" XII. Jahrgang 1909, S. 448ff. für mich enthalten war. Die Arbeit lag schon (seit Herbst 1908) druckfertig vor und war auch schon in den Händen des Herausgebers dieser Beiträge, ehe jene Besprechungen erschienen. Ich trug kein Bedenken, sie der Öffentlichkeit zu übergeben, weil ich überzeugt war, daß ich auch mit ihr auf einem richtigen Wege sei und die Ergebnisse meiner Untersuchung auch wert seien, von anderen erwogen zu werden. Jene Besprechungen jedoch waren geeignet, die Freudigkeit, die Arbeit ausgehen zu lassen, erheblich zu steigern. So lasse ich sie denn nun, nachdem es endlich möglich war, sie zum Druck zu bringen, ausgehen in der Hoffnung, daß sie an ihrem Teile die Erforschung der entscheidungsreichen Zeit der ersten Entwicklung der nachexilischen jüdischen Gemeinde einen erheblichen Schritt vorwärts bringe. Möge ihr der Segen von oben nicht fehlen!

Halle a. S., Pfingsten 1910.

J. W. Rothstein.

Abkürzungen.

$\mathfrak{G}$, $\mathfrak{S}$, $\mathfrak{V}$, $\mathfrak{T}$ sind die üblichen Bezeichnungen der griechischen (Septuaginta), der syrischen und lateinischen Übersetzungen und des Targum, $\mathfrak{A}$, Σ, Θ die der jüngeren griechischen Versionen von Aquila, Symmachus und Theodotion. Die Angaben besonderer Handschriften durch jenen Merkbuchstaben beigefügte Exponenten entsprechen den in Kittel's Biblia hebraica verwendeten. — Die Namen der Gelehrten, die im Laufe der Untersuchung erwähnt werden, weisen auf die von ihnen ausgegangenen, bekannten Kommentare zu den „Kleinen Propheten" hin. Von Driver ist der kurze Kommentar in „The Century Bible": The Minor Prophets Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi. Edinburgh, 1906, gemeint.

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich am Schluß.

Die Sacharjaprophetie ist bisher schon mit einer recht reichen Literatur gesegnet. Aber daß die Fragen, zu denen sie der Auslegung und der zeitgeschichtlichen Beziehung und Motivierung ihres Inhalts wie der literargeschichtlichen Forschung Anlaß bietet, als gelöst betrachtet werden dürften, kann nicht behauptet werden. Man vergleiche nur die drei neueren Kommentare von von Orelli ([3] 1908), Nowack ([2] 1903) und Marti (1904); man wird sie in recht erheblichen Dingen verschiedene Wege gehen sehen und anerkennen, daß, solange solche Verschiedenheiten in der Beurteilung des überlieferten Textmaterials möglich sind, — und daneben verdienen ältere Werke, wie die folgende Untersuchung mehrfach zeigen wird, auch heute noch ernstlichste Beachtung —, von einem Stillstehen der Arbeit nicht die Rede sein darf. Dies wäre nur dann berechtigt, wenn man allerseits die sichere Überzeugung gewonnen hätte, daß die Eigenart des zur Untersuchung vorliegenden Materials eine eindeutige Auffassung nicht ermögliche, auch in den literarkritischen Fragen eine unbedingt sichere Entscheidung nicht erwartet werden könne. Aber so liegt die Sache bei der Sacharjaprophetie (natürlich handelt es sich nur um Sach. 1—8) gegenwärtig noch nicht. Die wissenschaftliche Untersuchung ist noch nicht am Ende des ihr Möglichen angelangt. Im Gegenteil, ich bin der Überzeugung, bei strengerer Methode der exegetischen und kritischen Arbeit kann die Forschung zu Ergebnissen gelangen, die über das Maß der bisher erarbeiteten Erkenntnis erheblich hinausführen und einem allseitigen geschichtlichen Verständnis dieser Prophetie nahe bringen. Ich hoffe, die Arbeit, die ich hier der Öffentlichkeit zu übergeben mich anschicke, wird den Beweis liefern, daß diese Überzeugung nicht eine bloß eingebildete ist, sondern auf guten Gründen beruht.

Ich habe auf diese Arbeit schon in meiner Schrift „Juden und Samaritaner“ S. 75 hingewiesen, auch angedeutet, daß

sie bereits vor längerer Zeit schriftlich vorlag, wenn sie auch jetzt nach vielen Seiten hin neu bearbeitet ist und Erweiterungen erfahren hat. Von der Studie zur Haggaiprophetie aus wurde ich veranlaßt, das, was ich auf akademischem Boden schon länger vertreten hatte, auch in bezug auf das Sacharjabuch von neuem zu untersuchen und schriftlich festzulegen. Es geschah zu einer Zeit, als ich Marti's Kommentar zum Dodekapropheton noch nicht benutzen konnte, und hernach habe ich keinen Anlaß gefunden, mich durch seine Auslegung und Kritik in meiner Auffassung korrigieren zu lassen. Das wissenschaftliche Bedürfnis, dem ich mit meiner Arbeit Befriedigung verschaffen wollte, ist heute trotz der neuen Kommentare noch ebenso stark und ebenso ungestillt wie damals. Nur ist, wie ich meine, durch meine Studie zur Haggaiprophetie der Boden für ein zeitgeschichtliches Verständnis der Prophetie des Sacharja erheblich besser zubereitet, als es früher der Fall war. Von den Vorgängen am 24. Tage des 9. Monats des 2. Jahres des Darius aus, falls ich dieselben richtig aufgefaßt habe, rücken zumal die „Nachtgesichte" Sacharjas und ihre zeit- und heilsgeschichtlichen Motive in eine Beleuchtung, in der einzelnes in ihnen überhaupt erst allseitig verständlich wird. Mein Hauptinteresse ist darauf gerichtet, im strengsten Sinne des Wortes die prophetischen Äußerungen Sacharjas zeitgeschichtlich d. h. aus den besonderen Verhältnissen der jüdischen Gemeinde in jenen Monaten und aus dem in ihnen wurzelnden seelischen Bedürfnisse der Gemeinde nach einer prophetischen Aufklärung und Stärkung zu begreifen und zu erläutern. Mir wenigstens genügt in dieser Hinsicht die bisherige Auslegung durchaus nicht. Auch in textkritischer Beziehung befriedigt die bisherige Arbeit noch nicht. Ich glaube auch in der Feststellung und Beseitigung von Mängeln im überlieferten Texte je und dann sicherere Schritte tun zu können, als man bisher getan hat. Natürlich bleibt eine Änderung und, wie ich meine, Besserung in der Auffassung eines nicht ganz unverletzt überlieferten Textes nicht ohne Folgen für die textkritische Arbeit, und, wie gesagt, ich hoffe, auch in dieser Hinsicht die Arbeit an der Sacharjaprophetie einen Schritt vorwärts zu bringen.

Zunächst biete ich nun eine Untersuchung der Nachtgesichte Sacharjas. Sie bilden ein Stück für sich und vertragen, ja, fordern auch eine kritische und exegetische Unter-

suchung für sich. Alles, was außer diesen Visionen noch an prophetischen Äußerungen von Sacharja hinterlassen ist, soll später in einer weiteren Studie behandelt werden; die Arbeit dazu ist auch bereits nahezu ganz getan. In dieser späteren Studie gedenke ich auch die literarhistorische Seite der überlieferten Gestalt der Sacharjaprophetie eingehend zur Besprechung zu bringen. Auch dazu habe ich einiges, wie mir scheint, Förderliche zu sagen.

Die Nachtgesichte Sacharjas.

Ehe wir an die Untersuchung der einzelnen Nachtgesichte herantreten, sind ein paar Vorbemerkungen nötig.

Zunächst darf es als selbstverständlicher, allgemein gültiger Grundsatz angesehen werden, daß die Worte der echten Jahweprophetie immer zunächst für die Zeit bestimmt sind, in der sie geredet wurden, daß sie einem bestimmten zeitgeschichtlichen Bedürfnis ihr Dasein verdanken und in der Befriedigung eines solchen ihren nächsten Zweck verwirklichen. Selbst dann, wenn die Gedanken eines Propheten in die ferne Zukunft hinausschweifen, soll doch ihre Aussprache zu allernächst in irgend einer Richtung auf die unmittelbare Gegenwart einwirken. Das Gleiche gilt von prophetischen Aussagen, in denen die Empfänger des Wortes auf die Erfahrungen der Geschichte, auf Ereignisse in der Vergangenheit und ihre Wirkungen hingewiesen werden. Die Absicht solcher Aussagen ist im eigentlichen Sinne die, die Geschichte zur Lehrmeisterin für die Generation der Gegenwart zu machen, um diese einer besseren Zukunft zuzuführen. Kurz: alle echte Jahweprophetie entspringt ihren irdisch-menschlichen Motiven nach stets einem bestimmten, in der jeweiligen Gegenwart wurzelnden Bedürfnis des Jahwevolkes, und dies gilt auch dann, wenn die Befriedigung dieses Bedürfnisses sich zu einem komplizierten Gebilde prophetischer Gedankenentwicklung ausgestaltet. Man wird auch in diesem Falle die einheitliche zeitgeschichtliche Anknüpfung der besonderen Prophetie noch erkennen können, vorausgesetzt, daß die überlieferte Gestalt ihrer Aufzeichnung überhaupt noch die Möglichkeit gewährt, die zeitgeschichtlichen Umstände, aus denen sie hervorgeboren, einigermaßen deutlich zu erkennen.

Auf die Nachtgesichte Sacharjas angewandt, wollen diese Sätze sagen: Da die Nachtgesichte insgesamt in derselben Nacht und in derselben Stunde dem Propheten zuteil geworden sind, so muß prinzipiell angenommen werden, daß sie in ihrer Gesamtheit einem Bedürfnis Genüge tun sollen, das sich eben damals in der frommen Judengemeinde stark fühlbar machte. Ist dem so, dann ergibt sich für ein gesundes Verständnis dieser visionären Gedankengebilde die Notwendigkeit, sie in ihrer Gesamtheit wie im einzelnen aus dem Bedürfnis jener Stunde zu begreifen und zu deuten. Eine streng methodische Exegese muß demnach bei dem Versuch, die einzelnen Bilder verständlich zu machen, an dieser einheitlichen zeitgeschichtlichen Grundlage festhalten und sich von ihr aus in den Einzelzügen, aus denen sie sich zusammensetzen, zu orientieren versuchen. Jedenfalls ist der Versuch, für die einzelnen Gesichte Sacharjas einen verschiedenen zeitgeschichtlichen Ausgangspunkt vorauszusetzen, wie ihn nach dem Vorausgang van Hoonackers seinerzeit Sellin im 2. Bande seiner „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde nach dem Exil“ (1901) S. 85ff. gemacht hat, von vornherein abzuweisen. Ich kann nicht begreifen, wie ihm Nowack darin hat zustimmen können. Ich habe in meiner Anzeige des Sellin'schen Werkes in den „Theol. Studien u. Kritiken“ 1902, S. 326, den vom Verfasser vorausgesetzten Wirrwarr der zeitgeschichtlichen Ausgangspunkte der einzelnen Visionen abgelehnt und tue das heute noch viel entschiedener, und es ist sehr begreiflich, daß auch Marti nichts davon wissen mag. Ich denke, gegenwärtige Arbeit wird, auch ohne daß ich im einzelnen Sellin's sonderbare Vorstellungen ausdrücklich bekämpfe, den positiven Beweis für ihre unbedingte Verkehrtheit liefern. Die Nachtgesichte stehen unter einander in einem wohl überlegten, engen sachlichen Zusammenhang; sie geben einem ganz bestimmten prophetischen Gedankenkomplexe eigenartigen Ausdruck, und der zeitgeschichtliche Standort, von dem aus die Bilder dem Geistesauge des Propheten diese Gedankenreihe vorführen, ist eben genau der, den die Datierung an der Spitze vor der ersten Vision angibt und keine andere Zeit weder vorher noch nachher. Nur wenn dies unentwegt fest im Auge behalten wird, ist ein sicheres

Verständnis der einzelnen Bilder und ihres inneren Zusammenhangs und Aufbaus wirklich möglich. Und dies wird in der folgenden Untersuchung unbedingt festgehalten, und daß dies geschieht, ist, wie ich meine, die allerelementarste Forderung einer gesunden Methode der Kritik und Auslegung.

Noch ein zweites muß ich hier zum voraus zur Besprechung bringen. Bis in die neuesten Kommentare hinein kann man beobachten, daß eigentlich niemand sich ernstlich die Frage vorlegt, ob denn wirklich alles, was zwischen 1, 7 und 6, 9 oder gar 6, 15 geschrieben steht, zu den Nachtgesichten und der in ihnen dem Propheten von Jahwe erteilten Weisung gerechnet werden darf, ob die litterarischen Grenzen derselben nicht enger und schärfer gezogen und ihr Verständnis zunächst innerhalb dieser engen Grenzen gesucht werden muß. Die Frage, die ich hiermit aufwerfe, ist durchaus nicht gleichgültig. Es ist auch nicht eine Frage bloß strenger philologischer Methode, obwohl sie gerade von ihr aus sich längst zwingend aufgedrängt haben sollte. Ihre Beantwortung und die sorgfältige Beachtung der Antwort auf sie erweist sich, wie wir sehen werden, auch für das klare und scharfumgrenzte zeitgeschichtliche Verständnis der visionären Bilder im einzelnen wie in ihrem Gesamtzusammenhang von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Der Sachverhalt, um den es sich hier handelt, ist folgender.

Wir sehen im Anschluß an einzelne Gesichte, bemerkenswerterweise nicht an alle, eine mehr oder minder ausgedehnte Reihe von prophetischen Aussagen angehängt, von denen es zweifelhaft sein muß, ob sie Gedanken aussprechen, die dem Propheten *während* der Schauung der fraglichen Gesichte übermittelt wurden. Zunächst darf darauf hingewiesen werden, daß in den Sätzen allerdings bestimmte einzelne prophetische Aussagen mitgeteilt werden, die ihrem Inhalte nach mit dem der vorhergehenden Visionen im allgemeinen im Einklang stehen, sich aber doch von den Visionen selbst insofern abzulösen scheinen, als die visionären Bilder im Unterschiede von jenen Sätzen die zu verkündenden Gedanken *nur* in ganz allgemeiner Form wiedergeben. Und dies entspricht durchaus dem monumentalen Charakter der Vision und ihrer Lehrabsicht. Dazu aber kommen noch andere Schwierigkeiten.

Einen Grund zu Bedenken mehr formeller Natur finde ich in der Tatsache, daß die fraglichen Sätze oder Absätze

sich durch die besondere Art ihrer Einführung deutlich als Anhänge zu den nicht bloß sachlich, sondern auch formell in sich geschlossenen Visionsbildern erweisen. Daß in c. 4 der ursprüngliche Zusammenhang des Visionsbildes durch die auch sachlich nicht einmal vollständig zu seinem Inhalte gehörigen Sätze v. 6 aβ — 10 aα gesprengt wird, ist m. E. unzweifelhaft. Es gelingt bei aller exegetischen Künstelei, wie sie noch bei von Orelli (auch [3]) zu lesen ist, nicht, die geschlossene Einheit des Textes von c. 4 nachzuweisen. Einem ähnlichen Fall stehen wir, wie wir sehen werden, auch in 6, 9–14 gegenüber, wodurch v. 15 und 6, 1–8 auseinander gerissen werden.

Sodann glaube ich auch auf dies hinweisen zu sollen. Trotz aller zum Teil recht erheblichen Gebrechen, an denen auch sie leiden, bieten die Abschnitte, in denen die Visionen oder die einzelnen visionären Vorgänge berichtet werden, dennoch im großen und ganzen ziemlich gute Texte mit einfacher und in der Hauptsache klarer Erzählung. Demgegenüber ist es auffällig, wie verhältnismäßig zahlreich die textlichen Anstöße und sachlichen Schwierigkeiten gerade in den Sätzen sind, um die es sich hier handelt. Wenn ich auch darauf angesichts der sich auch in den Texten der Gesichte selbst findenden Korruptelen und Unebenheiten kein allzu großes Gewicht legen mag, so halte ich doch dafür, daß man die Tatsache nicht außer acht lassen darf. Man kann auch daraus Veranlassung gewinnen zu der Annahme, daß die in Frage kommenden Sätze nicht von Anfang an mit den Visionen in Verbindung gestanden haben, auch nicht einmal mit ihrer erstmaligen literarischen Fixierung, geschweige denn, daß sie einen Bestandteil schon der bei dem Empfang der Gesichte dem Propheten vermittelten göttlichen Willenskundgebung gebildet hätten. -- Die Herkunft der Sätze von Sacharja selbst braucht darum noch nicht zweifelhaft zu werden, aber immerhin muß als problematisch bezeichnet werden, ob der Prophet selbst die Sätze schon an ihre gegenwärtige Stelle gebracht hat. Jedenfalls ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß die ursprüngliche Aufzeichnung der Nachtgesichte und die der bildfreien prophetischen Worte, wie sie aus der Feder des Propheten selbst ausgegangen war, nachher von anderer Hand in ihrer Stellung im Organismus der Schrift und vielleicht auch in ihrem Textbestand Eingriffe und Abänderungen er-

fahren hat. Dies darf umsomehr geschehen, als ja schon der schwierige Übergang von 1, 7 zu v. 8ff. darauf hinweist, daß das Buch schwerlich so, wie es uns jetzt vorliegt, in allen Teilen aus Sacharjas Feder hervorgegangen ist. Schwerlich hätte auch Sacharja selbst 4, 6 a β ff. da hingesetzt, wo die Sätze jetzt stehen und den Zusammenhang der Mitteilung der Vision und ihrer Deutung empfindlich stören. Aber daß es eine Sammlung auch solcher einzelner prophetischer Aussprüche dieses Propheten gegeben hat, das ist gewiß, denn das ergibt sich ja mit genügender Bestimmtheit aus c. 7. 8. Daran zu zweifeln, haben wir nicht die mindeste Veranlassung. —

Nach alledem bin ich also der Überzeugung, daß wir den Text der Nachtgesichte gegen alle die gemeinten Sätze abzugrenzen haben und als zu ihm gehörig nur das betrachten dürfen, was im strengsten Sinne des Wortes zu dem Bericht über die Erscheinung selbst und zu ihrer inhaltlichen Deutung gehört. Nur das hat der Prophet in jener nächtlichen Stunde mit dem Auge seines Geistes geschaut und mit dem Ohre seines Geistes gehört. Und ich halte dafür, daß er auch nur das zunächst aufgezeichnet hat.

In der nun folgenden Untersuchung der einzelnen Nachtgesichte folge ich der Richtschnur, die in diesem Satze gegeben ist. Gehe ich auf die Abschnitte des überlieferten Textes, die ich als Anhänge zu den ihnen voranstehenden Visionsberichten ansehen muß, je und dann mit einem Worte ein, so geschieht es in der Hauptsache nur, um darzutun, daß sie nicht zu der eigentlichen visionären Unterweisung des Propheten gerechnet werden dürfen. Unsere Hauptaufgabe ist eben die, die visionären Bilder und ihre dem Propheten durch den Mund des Engels vermittelte Deutung einerseits in ihrer ursprünglichen Gestalt festzustellen, nötigenfalls also sie auch textkritisch von Gebrechen zu heilen, andererseits zu untersuchen, was in ihnen in der Stunde ihres Empfangs der jüdischen Gemeinde gesagt werden sollte. Die Anhänge werde ich später in der Fortsetzung dieser Studie einer eingehenden exegetischen und litterargeschichtlichen Untersuchung unterziehen. Sie enthalten allerdings, wie ich alsdann dartun werde, sehr bedeutsames Material für unsere geschichtliche Beurteilung der

jüdischen Gemeinde jener Zeit und für unsere Kenntnis der Entwicklung der religiösen Erkenntnis und des national-religiösen Lebens innerhalb der jüdischen Gemeinde in den ersten Jahrzehnten nach dem Exil. Ich hoffe, es wird sich alsdann deutlich zeigen, daß wir auch diese Abschnitte erst dann in vollem Umfange zu verstehen imstande sind, wenn sie von den Nachtgesichten abgelöst und für sich untersucht und möglichst auch unter einander wieder in den engeren Zusammenhang zurückgebracht werden, in dem sie — wenigstens höchst wahrscheinlich zum Teil — ursprünglich gestanden haben.

*

Den grundsätzlichen Ausführungen, die ich oben in erster Linie dargeboten habe, entspricht es, wenn ich nun vor dem Eintritt in die Untersuchung des ersten Nachtgesichts die zeitgeschichtliche Sphäre mit ein paar Worten festlege, für die die visionären Bilder bestimmt waren und auf die ihr Inhalt nach dem Willen ihres göttlichen Autors didaktisch einwirken sollte. Diese Aufgabe zu erfüllen, ist uns leicht gemacht, denn in chronologischer Hinsicht sind wir gut orientiert. Zwar kann selbst einem nur mäßig sorgsamen Leser nicht entgehen, daß der Bericht über die erste Vision 1, 8 ff. sich wenig gut an v. 7 anschließt. Man kann hier der Annahme nicht ausweichen, daß der Text so, wie er jetzt lautet, nicht von Sacharja selbst herrühren kann. Einer kritischen Würdigung dieser Tatsache hernach zu begegnen, wird man daher erwarten dürfen. Aber trotzdem sehe ich keinen Grund, der mich zum Zweifel daran veranlassen könnte, daß das in v. 7 angegebene Datum das wirkliche Datum des Empfangs der Nachtgesichte ist. Der ernstliche Versuch, sie aus der durch dies Datum angedeuteten zeitgeschichtlichen Situation heraus zu begreifen, bestätigt, wie ich überzeugt bin, nur die Richtigkeit dieser Datierung. Sie führt uns wirklich in eine zeitgeschichtliche Atmosphäre hinein, die nach allen Seiten die Motive in sich barg, die den göttlichen Autor der Gesichte bestimmen konnten oder mußten, eine so bedeutsame, eindrucksvolle und umfassende prophetische Kundgebung an die jüdische Gemeinde ergehen zu lassen.

Sacharja hat demnach die visionären Bilder geschaut am 24. Tage des 11. Monats des 2. Jahres des Darius, also genau

zwei Monate nach jenem Tage, an dem Haggai einerseits den zwingenden Anstoß gab zur prinzipiellen Abscheidung alles Heidentums und Halbheidentums von der wahren Gottesgemeinde d. h. der aus den „Söhnen der Gefangenschaft“ geschaffenen orthodoxen Judengemeinde, andererseits in einem persönlich an Serubbabel gerichteten, ihm in jener entscheidungsreichen, möglicherweise verhängnisvollen Stunde zur Ermutigung und Glaubensfestigung bestimmten Worte von neuem ankündigen durfte, es werde nun bald die der Vollendung aller Hoffnungen Israels und des Davidischen Hauses noch im Wege stehende Weltmacht zusammenbrechen und das messianische Gottesreich mit aller seiner Heilsherrlichkeit aufgerichtet werden. Innerhalb dieser zwei Monate schon konnten sich die Wirkungen jener Stunde in mannigfacher Weise der jüdischen Gemeinde fühlbar machen. Im Glauben wenig starke Glieder der Gemeinde mochten mit sich steigernder Besorgnis der nächsten Zukunft entgegensehen, denn es konnte sicher nicht lange verborgen bleiben, wie sehr die vom Tempelbau Abgewiesenen sich bemühten, durch schlimme Intriguen an der Judengemeinde Rache zu üben. Andere mochten auch im Hinblick auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse in dem weiten Herrschaftsgebiete des Perserkönigs[1] der kühnen Ankündigung des Propheten Haggai, es werde bald mit der Weltmacht zu Ende sein und die messianische Zeit in kurzer Frist herbeikommen, nur noch mit starken inneren Bedenken gegenüberstehen und so dazu mitwirken, daß in der Gemeinde eine Stimmung erzeugt wurde, die für die Lauterkeit und nachhaltige Kraft wirklichen Glaubens, wirklich treuer, rückhaltloser Hingebung an Jahwe und seinen Willen von verhängnisvollen Folgen sein konnte.

Es ist selbstverständlich, daß mit dem tatsächlichen nächsten Erfolg der Predigt Haggais doch nicht ohne weiteres auch die Herzen der Glieder der Gemeinde völlig gesäubert waren von aller Schwachheit, von aller Neigung zu Kleinglauben, Zweifel und Abfall. Die nächsten Jahrzehnte haben ja auch, wie wir aus der Maleachiprophetie erfahren, von neuem einen grauenhaften religiösen und sittlichen Niedergang innerhalb der Ge-

1) Wie sie sich in jenen Tagen gestaltet hatten, das erfährt man in kurzer, klarer Darlegung am besten bei E. Meyer, Die Entstehung des Judentums, S. 79ff.

meinde gezeitigt, einen Niedergang, der nur aus einer Korruption der Seelenstimmung unter der Einwirkung der wider Erwarten sich gestaltenden äußeren Lage der Dinge begriffen werden kann, wie sie in jenen Tagen, als Sacharja seine Gesichte empfing, sich in die Gemeinde wieder hineinzuschleichen drohte. Jedenfalls dürfen wir voraussetzen, daß das Bedürfnis ein dringendes geworden war, einer weiteren Entwicklung der Stimmung in der Gemeinde abwärts ein kräftiges Halt zu gebieten. So begreift sich, daß an jenem Tage Sacharja berufen war, ein Gotteswort von so großer inhaltlicher Bedeutung und in so eindrucksvoller Form, wie es seinem Geistesauge in dieser Galerie visionärer Bilder dargeboten wurde, zu empfangen und an die Gemeinde zu übermitteln, um sie im Glauben zu stärken und zu befestigen, um zu verhüten, daß durch neue Verzagtheit der Gemüter nicht bloß dem Tempelbau, sondern vornehmlich auch der Erfüllung aller Heilshoffnungen verhängnisvolle Schwierigkeiten bereitet wurden.

Demgemäß setze ich nun für die weitere Arbeit alles voraus, was ich in meiner Schrift „Juden und Samaritaner" über die wirklichen und möglichen Folgen jener Entscheidung am 24. Tage des 9. Monats des gleichen Jahres ausgeführt habe. Dort ist, wie mir scheint, der zeitgeschichtliche Boden genügend charakterisiert, von dem aus das prophetische Ereignis, das die Nachtgesichte Sacharjas darstellen, begriffen werden muß und begriffen werden kann. Nur ist, um ein volles Verständnis zumal einiger wichtiger Züge in dem ersten visionären Bilde zu ermöglichen, noch eins zu beachten von großer Wichtigkeit. Man übersehe nicht, daß die Datierung uns in die Zeit des Ausgangs des Jahres, an das Ende der Winterzeit, in die Monate Februar und März[1] hineinführt, also in eine Zeit des Jahresverlaufs, wo der natürliche Mensch einigermaßen berechtigt ist, mit Hoffnungen im Herzen auf die kommende Frühlings- und Sommerzeit, auf die Zeit neuen Blühens, neuen Gedeihens und neuen Erntesegens hinauszuschauen, und Haggai hatte ja (vgl. 2, 19) besonders nachdrücklich verheißen dürfen, daß in dem neuen Jahre die Gemeinde, nachdem sie sich auf ihre Pflicht gegen Jahwe besonnen hatte, auch wieder erfahren werde, daß Jahwe sie segnen wolle.

1) Genau ist nach E. Meyer, a. a. O. S. 85, das Datum = 15. März 519.

Damit wollen wir uns nun den einzelnen Visionsberichten selbst zuwenden.

1. Das erste Visionsbild vom nahenden Morgen der Heilszeit. Die Farben der Rosse und die Myrthen.

(1, 7–15.)

Man kann ohne Mühe erkennen, welches der Gedanke ist, der in diesem ersten visionären Bilde plastisch ausgesprochen sein soll. Der Prophet selbst empfängt in ihm die Gewißheit, daß der Glaube, der Anbruch der vollen Heilszeit sei nahe, wohl begründet sei, so weit Jahwes Wille in Frage stehe; zugleich erhält er den Auftrag, das, was ihm selbst gewiß geworden ist, auch der Gemeinde kundzutun, in der rückhaltlose Zuversicht noch nicht recht aufkommen wollte.

Im allgemeinen ist der Text auch noch ziemlich gut überliefert, wenn es auch an erheblichen Unklarheiten gerade in der Schilderung des eigentlichen visionären Vorgangs nicht fehlt, deren Beseitigung indes, wie wir sehen werden, auf textkritischem Wege noch möglich ist. Eine stärkere Verstümmelung des ursprünglichen, wie das „Ich“ des Berichtenden zeigt, von Sacharja selbst aufgezeichneten Textes muß an seinem Anfang vorgekommen sein. Nicht blos der sehr wenig geschickte Übergang von v. 7 zu v. 8 ff. erweckt die Vermutung, es müsse v. 8 in seinem Anfang einst etwas anders ausgesehen haben, als wir ihn jetzt lesen. Wir vermissen vielmehr hier eine, wenn auch noch so kurze, Orientierung über die Situation, in der sich der Prophet befand, als er die Gesichte empfing, und über den Eintritt derjenigen Gestalt in seinen Gesichtskreis, die nachher bei den einzelnen Gesichten die Rolle des Interpreten der ihm vor Augen geführten Bilder übernimmt, über den Eintritt des „Engels, der mit Sacharja redete“, des angelus interpres, wie man ihn zu nennen pflegt. Dazu kommt, daß die formale Einführung der weiteren Bilder bei aller Beweglichkeit des Ausdrucks im einzelnen, doch im allgemeinen eine so große Gleichartigkeit zeigt, daß es schwer wird, sich zu der Annahme zu bequemen, der Anfang von v. 8 sei wirklich so, wie er heute aussieht, vom Propheten ausgegangen. Je länger ich meine Aufmerksamkeit auch der formalen Seite dieser Visionsberichte insgesamt zugewandt habe, um so stärker hat sich mir die Überzeugung aufgedrängt, daß

der Text, der aus Sacharjas Feder einst hervorgegangen, uns in seinem Anfang nicht mehr ganz erhalten ist, daß er dort erheblichen Schaden erlitten hat, und zwar halte ich es für wahrscheinlich, daß der Verlust schon eingetreten war, als eine spätere redigierende Hand die gegenwärtige Gestalt des Buches schuf. Ob eine Rekonstruktion des Anfangs des Berichtes möglich ist, wird man natürlich als sehr fraglich ansehen müssen. Aber es lohnt sich, wie mir scheint, doch ein Versuch. Gewisse Leitpunkte stehen uns zur Verfügung, deren Verwertung einen gangbaren Weg zu zeigen vermag, wenn auch selbstverständlich das Ergebnis der Mühe unter allen Umständen problematisch bleibt. Ich habe den Versuch gewagt, und ich trage kein Bedenken, das, was ich dabei herausgebracht habe, hier vorzulegen.

a) Textkritische Untersuchung und Rekonstruktion des Visionsberichts.

Wir dürfen gewiß ohne Bedenken annehmen, daß auch in dem eigenen Berichte Sacharjas die genaue Datierung nicht fehlte. Allerdings kann v. 7 so, wie er jetzt lautet, nicht von dem Propheten selbst herrühren, ebenso wenig wie 1, 1, wo übrigens auch v. 2 nicht genau die ursprüngliche Fortsetzung gewesen sein dürfte, vielmehr ist wahrscheinlich auch dort etwas ausgefallen. 7, 1 ff. (wo v. 1 b α die Worte היה ... זכריה gestrichen werden müssen) beweist deutlich, daß die Datierung auf den Propheten selbst zurückgeht. Wir dürfen demgemäß, wie mir scheint, ohne weiteres annehmen, daß 1, 7 in dem ursprünglichen Bericht nach der chronologischen Angabe der Text zunächst fortfuhr: הָיָה דְבַר יהוה אֵלַי. Es fragt sich aber nun, wie die Fortsetzung gelautet haben mag. Erwägungen und Analogien mögen uns weiter führen.

Mir hat immer der Anfang von v. 8 ראיתי הלילה Beklemmungen verursacht. Natürlich übersetzt man ohne weiteres הלילה als accus. temp. mit „während der Nacht“. Der Sprachgebrauch ist auch nicht dagegen, weil sich der demonstrative Artikel ja auf eine bestimmte Nacht, nämlich die in der Datierung gemeinte, bezieht. Aber besser stände doch wohl בַּלַּ֫יְלָה da. Sonderbar ist sodann am Ende von v. 7 לאמר auch in der gegenwärtigen Gestalt des Textes, da doch das Folgende nicht eigentlich Gottesrede ist. Es scheint mir daher der Schluß

nicht allzu kühn zu sein, dies לאמר sei auch kaum der redigierenden Hand zur Last zu legen, die für die uns vorliegende Gestalt des Buchs verantwortlich ist. Nun ist, wie uns gerade das erste visionäre Bild in seiner sachlichen Bedeutung zeigen wird, unzweifelhaft, daß die Visionen, die Sacharja empfing wirklich in der Nacht ihm zuteil wurden, daß es also „Nachtgesichte" waren. Und weil dem so ist, liegt da die Annahme nicht sehr nahe, in der vom Propheten selbst herrührenden Gestalt, aber wahrscheinlich auch noch in der ursprünglichen Form des chronologischen Einführungssatzes, wie sie von der jüngeren redigierenden Hand geschaffen wurde, sei im Wortlaut angegeben gewesen, Jahwes Wort sei an ihn „in Gesichten der Nacht" ergangen? Als deutliche Analogie für den Wortlaut bietet sich uns einerseits Gen. 15, 1 („es erging das Wort Jahwes an Abraham im Gesichte"), andrerseits Gen. 46, 2 (Elohim sprach zu Israel „in Gesichten der Nacht") dar; beide Sätze entstammen der elohistischen Schrift. Es darf auch an Ez. 1, 1 erinnert werden. Ich vermute nun, in den überlieferten Worten: לאמר ראיתי הלילה steckt ein in Verderbnis geratenes בְּמַרְאוֹת הַלַּיְלָה. Lassen wir das auf היה דבר יהוה אֵלַי unmittelbar folgen und lesen dann vorher v. 7[a] die chronologische Angabe (vielleicht ohne das den Eindruck einer Glosse machende הוא חדש שבט), so kann man wenigstens den Eindruck haben, so möchte der Prophet selbst wirklich seinen Bericht über die Visionen eingeführt haben. Aber auch die jüngere Hand hat wahrscheinlich so geschrieben, und es ist dann erst später das uns vorliegende unbequeme לאמר ראיתי הל׳ daraus geworden. Man wird leicht zugeben, daß במראות formal der Konsonantenreihe לאמרראיתי sehr nahe steht, und die Möglichkeiten, auch die suggestiven, zur Verderbnis eines Textes unter der Feder von Abschreibern sind zu zahlreich, als daß die Entstehung dieser längeren Reihe aus jener kürzeren unvorstellbar wäre.

Nehmen wir nun an, wir hätten damit den Einleitungssatz wieder gewonnen, so ergibt sich, daß die Lücke, in der alles das gestanden haben muß, was wir sonst noch vermissen, zwischen הלילה und dem folgenden והנה liegt. Es fragt sich nun weiter, was wir mit einigem Recht bei nüchterner Überlegung vor diesem והנה noch erwarten dürfen. — Man wüßte natürlich gerne, an welcher Stelle sich der Prophet beim Empfang der Visionen befand, ob es eine Stelle war, von der

aus auch sein leibliches Auge imstande war, die Züge in den visionären Bildern zu erfassen, die lokal bedingt sind, und wenn man sich alsdann erinnert, wie Ezechiel (1, 1 b) den lokalen Standort angegeben hat, wo er die gewaltige Erscheinung erlebte, die er hernach erzählt, so könnte man nach Analogie von Ez. 1, 1 b vermuten, auch Sacharja habe in seinem Berichte nach jenem zeitlich orientierenden Einleitungssatze mit einem nominalen Satze die lokale Orientierung hinzugefügt. Natürlich sind wir zur Herstellung eines solchen Satzes wieder nur auf eine Vermutung angewiesen. Aber die Vermutung, die ich zu äußern wage, hängt doch, wie wir im Laufe unserer Untersuchung, zumal der ersten und letzten Vision, sehen werden, nicht ganz in der Luft. Ich halte es für möglich, daß der Satz so lautete: וַאֲנִי בְּהַר בֵּית יהוה oder auch statt בהר: בַּחֲצַר. Dies möchte ich sogar aus später deutlich werdenden Gründen vorziehen. — Weiter vermißt man eine Mitteilung über den Eintritt des Engels, der nachher die Erscheinung deutet, in den Gesichtskreis des Propheten. In v. 9 wird seine Anwesenheit als bekannt vorausgesetzt, aber wer der Engel ist, den der Prophet mit אֲדֹנָי anredet, und wann er zum Propheten gekommen, das kann man natürlich sich ohne weiteres sagen, aber es ist angesichts der doch sonst bis in die Einzelzüge hinein so genauen Art des prophetischen Berichts m. E. recht unwahrscheinlich, daß der Eintritt dieses Engels in den Schauungsbereich des Propheten vorher nicht auch angegeben gewesen sein sollte. Analogien finden wir 2, 7 und 5, 5, und ich glaube wirklich, in ähnlicher Weise wie an diesen Stellen hat Sacharja einst auch hier am Anfang die erste Erscheinung des Engels eingeführt.

Nun ist bemerkenswert, daß dieser Engel hernach fast durchweg als המלאך הדבר בי bezeichnet wird. V. 12ff. zeigen sodann in der überlieferten Gestalt, daß dieser Engel der „Engel Jahwes“ ist, und daß diese Gleichsetzung wohl begründet ist, zeigen das dritte und vierte Gesicht. Aber mir scheint trotzdem fraglich zu sein, ob die immerhin recht bestimmte Bezeichnung des Engels als מלאך יהוה überhaupt in dem ersten Visionsbericht ursprünglich ist, denn, wenn sie in v. 12 gebraucht ist (v. 11 erfordert besondere Beurteilung), sieht man nicht ein, warum es nicht auch v. 13f. geschieht, sondern hier wieder die in bezug auf die Engelpersönlichkeit

unbestimmtere Bezeichnung gewählt wird. Diese Erwägungen haben auch Bedeutung für die Frage, um deren Beantwortung es sich uns zunächst handelt. Mir scheint die Annahme gerechtfertigt zu sein, daß bei der ersten Einführung des Engels im Visionsberichte des Propheten dieser Engel nicht in einer, ich möchte sagen, eine bestimmte persönliche Vorstellung in sich schließenden Weise bezeichnet wurde, daß von ihm vielmehr nur allgemein als von einem Engel geredet worden ist, und weil er alsdann zu dem schauenden Propheten redete, ist hernach seine Bezeichnung als המלאך הדבר בי wohl verständlich. Da nun aber auch der Engel mit in den Bereich des visionären Vorgangs hineingehört, dürfen wir gewiß voraussetzen, daß zu allernächst in irgend einer Form im ursprünglichen Text angegeben war, daß über Sacharja der Zustand prophetischer Empfänglichkeit gekommen, in dem er dann zunächst der Gegenwart des Engels sich bewußt wurde.

Um nun zu einer angemessenen Rekonstruktion dessen, was man hier vermissen darf, zu gelangen, liegt es nahe, zunächst wieder an die Analogie zu denken, die z. B. Ez. 1, 3 b bietet. Es wäre aber auch möglich, daß der Bericht nach jener lokalen Angabe einfach fortfuhr mit: וָאֵרֶא (oder וָאֶרְאֶה), vgl. Ez. 1, 1 b β, woran sich alsdann der Hinweis auf die Erscheinung des Engels in knapper, dem Stil dieser Visionsberichte entsprechender Form anschließen konnte, etwa folgendermaßen: וְהִנֵּה מַלְאָךְ יצֵא. Daran müßte sich dann die Aufforderung des Engels an den Propheten angeschlossen haben, das Bild zu schauen, das ihn Jahwe schauen lassen wollte. Die sprachliche Form dafür könnten wir 5, 5 entnehmen: וַיֹּאמֶר אֵלַי שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה. Die Ausführung dieser Aufforderung würde dann so wie in 2, 1. 5. 5, 1. 6, 1 gelautet haben: וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא, und dann schlösse sich der Wortlaut des überlieferten Textes והנה איש וגו׳ sofort glatt an.

Man wird zugeben, daß auf diese Weise der Anfang des Berichts formell und sachlich in sich wohl geschlossen wäre und in jeder Hinsicht bieten würde, was man ebendort vermißt oder doch vermissen darf. Der klareren Übersicht halber sei es mir gestattet, den so vermutungsweise rekonstruierten Text im ganzen hierher zu setzen. Ich schreibe ihn mit Hinweglassung der Glosse הוא חרש שבט so in Zeilen abgeteilt, wie er einst in einer Handschrift ausgesehen haben mag.

ביום עשרים וארבעה לעשתי	=	(20 Kons.)
עשר חדש בשנת שתים לדריוש	=	(20 „)
היה דבר יהוה אלי במראות הלילה	=	(24 „ [1])
(ואני בחצר בית יהוה וארא[ה])	=	(19 [oder 20] „)
והנה מלאך יצא ויאמר אלי שא נא	=	(23 „)
עיניך וראה ואשא עיני וארא[ה]	=	(21 [oder 22] „)
והנה איש וגו׳		

Die Durchschnittszahl der Konsonanten einer Zeile, die sich bei dieser Schreibung des Textes ergibt (womit die gleichartigen Versuche einer Textrekonstruktion in 6, 1–8 im wesentlichen übereinstimmen, s. u.), kann unzweifelhaft die einer Kolumne einer alten Handschrift gewesen sein. Natürlich läßt sich nicht behaupten, daß in den einzelnen Zeilen die Abteilung des Buchstabenbestandes den Anspruch auf unbedingte Sicherheit erheben könne. Ich behaupte dies nicht. Aber das, was diese Art der Textaufzeichnung beweisen soll, das kann sie fraglos beweisen. Sie lehrt uns, daß bei dieser Schreibung zwischen הלילה und והנה איש drei Zeilen von einem Abschreiber übersprungen sein müssen. Das scheint recht viel zu sein, aber die Annahme eines so starken Kopistenversehens ist darum für den Sachkundigen nicht anstößig, weil wir anderwärts im alten Testament ähnliche und ebenso umfangreiche Lücken im hebräischen Text antreffen, wo uns die griechische Bibel noch den vollen Text bietet und uns zugleich zeigt, wie verhältnismäßig leicht Ähnlichkeit der Wortbilder am Anfang (aber zuweilen auch nicht bloß am Anfang) der Kolumnenzeilen die Augen der Abschreiber verleitet hat, erhebliche Teile eines Textes zu überspringen und in der weiteren handschriftlichen Fortpflanzung, die von einem solchen beschädigten Texte ausging, bis in unsere Tage hinein eine Lücke im Texte zu schaffen und zu erhalten[2]. Man dürfte also auch hier annehmen, daß die formale Ähnlichkeit des Buchstabenbildes von ואני und והנה (in den kursiven Formen der älteren Schrift) beim Abschreiben zum Ausfall von drei Zeilen geführt habe. Dazu bemerke ich nun aber noch eins. Natürlich viel leichter noch würde sich das Versehen begreifen lassen, wenn auf הלילה

1) Ohne den ursprünglich schwerlich geschriebenen Vokalbuchstaben in במראות nur 23 Buchstaben.

2) Ich erlaube mir auf das hinzuweisen, was ich in dieser Hinsicht in der „Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ LVI (1902), S. 194ff. (Fußnote) ausgeführt habe.

nicht der Satz ואני וג׳ folgte, sondern vielmehr der nächste mit והנה beginnende. Die völlige Gleichheit des ersten Wortes (והנה) dieser Zeile und des ersten in der zweitfolgenden Zeile machte es noch erklärlicher, daß das Auge eines Abschreibers über die alsdann nur in Betracht kommenden zwei Kolumnenzeilen hinwegglitt. Dieser Umstand könnte also zugleich als Beweis dafür angesehen werden, daß unsere Annahme, der Prophet habe ähnlich, wie Ezechiel, auch seinen lokalen Standort in der Stunde des Empfangs der Visionen angegeben, unbegründet sei, daß also die vierte Zeile oben im Texte wieder getilgt werden müsse. Ich lasse sie indes ruhig stehen, eben weil auch von ihr aus das Versehen verständlich ist. Übrigens mache ich noch auf die sonderbare Tatsache aufmerksam, daß die Anfangsworte der Zeilen 4—7 alle an der gleichen Stelle ein Nun haben, und wer aus eigener Erfahrung weiß, wie geringer suggestiver Anknüpfungspunkte es bedarf, um beim Abschreiben von Texten zu Sehfehlern verleitet zu werden, wird auch dieses auffällige Zusammentreffen nicht unterschätzen. — Indes, das Wichtigste an alledem ist für mich die Tatsache, daß es möglich ist, sich den Ausfall der rekonstruierten Sätze auf vernünftigem Wege ohne Phantasterei begreiflich zu machen. Das kann auch die Rekonstruktion selbst empfehlen. Die beste Empfehlung freilich liegt darin, daß mit ihr die Voraussetzungen geschaffen werden, ohne die der nachfolgende Bericht über das visionäre Bild eigentlich der zu einem glatten Verständnis erforderlichen Grundlagen entbehrt. Gewiß, man kann das alles ergänzend hinzudenken, und jedermann tut das natürlich auch, ohne sonderlichen Anstoß an dem überlieferten Text zu nehmen. Aber angesichts des festen, wenn auch keineswegs pedantisch gleichförmigen Stils, den die weiteren Visionsberichte zeigen, ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß der Prophet selbst den Bericht über die Visionen überhaupt und den über das erste Visionsbild im besonderen in seinem Anfang so mangelhaft gestaltet haben sollte. Ich meine also, erwarten zu dürfen, daß man meinen Rekonstruktionsversuch unter den Gesichtspunkten würdigt und nachprüft, die mich veranlaßt haben, ihn überhaupt zu unternehmen, und die mich zu der Form hingeleitet haben, in der ich ihn biete.

Der in v. 8 mit והנה איש וג׳ eingeleitete Bericht über das eigentliche visionäre Bild ist in der überlieferten Textgestalt

nicht besonders klar. Daß man ohne kritische Eingriffe in den überlieferten Text nicht auskommt[1], davon bin nicht ich erst überzeugt. Aber ich sehe mich außerstande, den Weg kritischer Heilung des Textes zu gehen, den Nowack und Marti im Anschluß an Ewald und Wellhausen gegangen sind. Ihre Textänderungen lehnt von Orelli als „gewalttätig" ab. Ganz ohne Gewalttat ist ja kein kritischer Eingriff, auch der vorsichtigste nicht; darum würde ich also die von den genannten Kritikern vorgenommenen Operationen am Texte nicht ohne weiteres beiseite schieben, wenn sie mir den Text in einer Gestalt böten, der wirklich nach allen Seiten klar und ohne sachliche Bedenken wäre. Dies ist aber nicht der Fall. Es sind sehr ernste Bedenken sachlicher Natur, die mich nötigen, einen anderen Weg einzuschlagen und den überlieferten Text nahezu ganz festzuhalten.

Es bedarf nur an zwei Stellen einer Ausscheidung bzw. einer verhältnismäßig geringen Änderung der überlieferten Lesart, und das ganze Bild ist nach meinem Dafürhalten vollkommen klar, sachlich wie formal. Das Mißverständnis eines Späteren, das freilich nicht ohne voraufgegangene Überlegung zustande gekommen ist, hat durch Eingriff an den gemeinten beiden Stellen eine Verwirrung in den Text gebracht, die es begreiflich macht, daß die Auslegung bisher zu einem einheitlichen Urteil nicht gelangt ist. Will man den Text wieder heil machen, so gilt es vor allem, diese Unklarheit wieder zu beseitigen, ohne wirklich Wesentliches von dem überlieferten Kontexte zu verlieren.

Nach der formalen Seite bietet sich uns hier nun ein Weg, zu dem erstrebten Ziele zu gelangen, auf den man, soviel ich sehe, bisher nicht geachtet hat. Wir finden ihn, wenn wir der eigentümlichen Darstellungsform, dem Stil der Visionsberichte, gebührende Aufmerksamkeit schenken. Zwar kann man nicht sagen, daß steife Gleichförmigkeit diesen Stil charakterisiere, denn das ist in Wahrheit nicht der Fall. Wohl aber wird die innere Zusammengehörigkeit dieser Visionen wie ihre einheitliche Herkunft aus der Konzeption und der Feder desselben Autors auch durch gewisse gemeinsame formale Züge bezeugt. Es ist nicht nötig, sie ausführlich herauszuheben,

1) Die Kommentare zeigen dies sehr deutlich.

da sie niemandem verborgen sein können, der die Darstellung der visionären Bilder mit einiger Aufmerksamkeit und mit genügender Empfänglichkeit für ihre formalen Eigentümlichkeiten liest. Wer aber dies tut, wird es sicher ohne weiteres als berechtigt ansehen, wenn ich meine, aus der Beobachtung des Stils dieser Visionsberichte einen Maßstab entnehmen zu dürfen, mittels dessen wir instand gesetzt werden, die fehlerhaften Züge in dem ersten Bericht herauszufinden und zu beseitigen. Und mir scheint vor allem die Darstellung der fünften Vision (c. 4) zur Erreichung dieses Zweckes Beachtung zu verdienen. Wir werden sehen, daß wir von ihr aus zu einer Revision des ersten Berichts gelangen können, die im Verhältnis nur wenige Eingriffe in den überlieferten Text nötig macht, die uns aber einen Text liefert, der in sich vollkommen klar und einheitlich ist.

In sachlicher Hinsicht — und das kehrt sich zugleich gegen die zuletzt von Nowack und Marti vertretene Ansicht — ist sehr ernstlich zu beachten, daß der Prophet zwar deutlich zu verstehen gibt, daß Jahwe es ist, der ihn das alles schauen läßt, was vor seinem geistigen Auge erscheint, daß aber nirgends Jahwe selbst persönlich in den Bereich seiner Schauung eintritt. Jahwe ist und bleibt trotz seiner sehr real gedachten Wirksamkeit in den Vorgängen in der Geisteswelt des Propheten persönlich unsichtbar und nur für den Glauben trotz seiner Transcendenz gegenwärtig. Das gilt auch vom letzten Visionsbilde (c. 6), und ich verstehe nicht, wie man uns auf 6, 5 verweisen kann, um uns plausibel zu machen, in dem איש וגו׳ 1, 8 sei Jahwe selbst gemeint[1]. Schon die vorgeschrittene Engelvorstellung Sacharjas legt die Vermutung nahe, daß wir Jahwe in den visionären Bildern nicht gleichsam persönlich agierend erwarten dürfen. Beachten wir dies, so werden wir, wie sich zeigen wird, vor den bedenklichsten Eingriffen jener Gelehrten in den überlieferten Text bewahrt werden und bei gleichzeitiger Verwendung des uns in c. 4 gebotenen formalen Maßstabes zu unserem Ziele gelangen.

1) Auf den Prolog zur Hiobdichtung verweist man auch, aber bei aller Verwandtschaft der Vorstellungen in einzelnen Zügen ist es m. E. doch nicht erlaubt, das, was wir Hiob 1 von den Vorgängen in der himmlischen Audienzhalle lesen, ohne weiteres mit Sach. 1 zu vergleichen.

M. E. ist v. 8 von והנה איש an in ursprünglicher Gestalt unverletzt erhalten, ebenso auch v. 9a. Wenn wir am Anfang von v. 8 den Text in der oben versuchten Rekonstruktion gelesen haben, macht uns das bestimmte המלאך הדבר בי keine Schwierigkeit mehr, ebensowenig empfinden wir es alsdann auffällig, daß der Prophet sich an diesen Engel um Auskunft wendet, vielmehr erscheint das nunmehr als ganz selbstverständlich, weil er ihn ja aufgefordert hatte, seine Augen zu erheben und zu schauen. Der formale Parallelismus zwischen dem von uns rekonstruierten Anfang dieses ersten Visionsberichts und dem in c. 4, 1–4 kann trotz gewisser Verschiedenheiten niemandem entgehen. Man darf daher auch wohl erwarten, daß dieser formale Parallelismus sich ursprünglich auch noch weiter erstreckt hat. V. 9b ist m. E. nicht ohne Schädigung überliefert worden. In 2, 2. 4 folgt unmittelbar auf die Frage Sacharjas, was das vor seinen Augen stehende Bild bedeute, ohne alle Zwischenfragen die Antwort des Engels; ähnlich entwickelt sich der Vorgang in c. 5, auch 6, 4f. Das ist hier nicht der Fall. Fehlte v. 9b und folgte v. 10 unmittelbar auf v. 9a, so hätten wir eine genaue formale Parallele zu 2, 2. 4. Aber nun steht v. 9b da, und niemand hat das Recht, ihn zu beseitigen, ebenso wenig wie gerade die Analogie der anderen Visionsbilder erlaubt, v. 10 zu tilgen, wie von Wellhausen, Nowack und Marti geschieht. Freilich auffällig ist, daß v. 10 die eigentliche Antwort des Engels von neuem mit ויען ... ויאמר eingeführt wird, obwohl unmittelbar vorher derselbe Engel geredet hat. An sich freilich brauchte diese Einführung der eigentlichen Antwort des Engels auf die Frage des Propheten nicht als anstößig angesehen zu werden; sie könnte ja dem besonderen Nachdruck entsprechen, der auf diese Antwort gelegt werden soll. Indes, in v. 9b selbst liegen Andeutungen vor, daß der hier überlieferte Text so nicht ganz ursprünglich sein dürfte, und die Vermutung, daß dem so ist, wird durch die Analogie der entsprechenden Sätze in c. 4 nur noch näher gelegt. Dorthin weist uns auch formal der Satz מה המה אלה, denn dies steht nur noch 4, 5 und zwar, was besonders wichtig ist, ebenfalls in der Antwort, die der Engel zunächst auf die Frage des Propheten מה אלה אדני gibt, die erst nach einer neuen Antwort des Propheten zu der wirklichen Erklärung des Bildes hinüberleitet. Diese Erklärung wird dort 5, 6aα

ebenso durch ויען ויאמר eingeleitet, wie dies 1, 10a geschieht. Der Parallelismus in den Einzelzügen dieser korrespondierenden Teile der beiden Visionsberichte liegt also so deutlich zu Tage, daß es m. E. durchaus berechtigt ist, in v. 9b nach c. 4 Korrekturen vorzunehmen, falls der Text selbst Anlaß zu Bedenken gibt. Und das ist der Fall. Gegen v. 9bα ist nichts einzuwenden; wir finden die gleiche Gestaltung des Satzes v. 14aα. Aber auffällig ist das stark betonte „Ich" (אני) des Engels. Da der Prophet niemand anders als diesen bestimmten Engel angeredet hat, also auch von niemandem sonst Antwort erwartet, wozu denn, so darf man fragen, dies אני in der Antwort des Engels? Sonst findet sich eine Parallele hierzu in den formal vergleichbaren Berichten nicht, insbesondere nicht in c. 4. Natürlich darf man nicht auf das אני in v. 15 verweisen, denn dort ist in beiden Halbversen der Gebrauch des Pronomens wohl begründet. Ferner ist אראך nicht minder auffällig. Man erklärt es, indem man sagt, der Engel weise damit den Prophet an, sich „aus dem weiteren Verlauf der Vision" selbst „die gewünschte Erklärung" zu „entnehmen", es werde ihm aus dem weiteren Verlaufe die Bedeutung des visionären Bildes schon klar werden (vgl. Marti, Nowack, von Orelli, Driver: thou wilt see directly what they are). Aber das stimmt doch nicht ganz zu dem, was hernach wirklich folgt. Zwar ist der Prophet Zeuge — Ohrenzeuge — dessen, was v. 11—13 berichtet wird, aber was die ganze Erscheinung wirklich bedeuten soll, was also in ihr ihm zur prophetischen Vermittlung an das Volk kundgetan werden soll, das teilt ihm hernach der Engel in v. 14. 15 doch in klaren Worten mit, und eingeleitet wird diese Mitteilung in Wahrheit durch v. 10, worin ja eine direkte Antwort auf die Frage des Propheten v. 9a geboten wird. Das in v. 11—13 Berichtete ist eine Episode innerhalb des visionären Vorgangs, die teilweise eine formale Analogie im dritten Gesicht (2, 7–9) findet. Gewiß würde mit Bezug hierauf אראך allenfalls gesagt sein können, eben weil es sich vor den Augen des Propheten vollzieht, obwohl es sich genau genommen um etwas handelt, das er nur mit den Ohren wahrnehmen kann. Aber mit Rücksicht auf das v. 14f. Kommende und insbesondere um v. 10 willen, der wirklich zu dem מה המה אלה die Ausführung und auf die Frage des Propheten die zunächst zu erwartende Antwort bringt, kann

ich nicht glauben, daß die Worte אני אראך wirklich den ursprünglichen Text bieten, umso weniger ist mir dies möglich, als auch der formale Parallelismus, den wir in c. 4 finden, zum gleichen Zweifel genügenden Grund bietet. Man vergleiche 4, 5 im Anschluß an v. 4 und dann v. 6aα, das seine Fortsetzung in v. 10aβb (von שבעה an) findet, und sodann v. 11. 13f. (v. 12 muß ausgeschieden werden, worüber später). Nun ist es nicht nötig, anzunehmen, daß der Bericht in c. 1 formell diesen Sätzen in c. 4 vollständig entsprochen habe, da, wie ich schon hervorhob, bei aller stilistischen Gleichartigkeit der Visionsberichte es doch auch nicht an Mannigfaltigkeit in den Einzelzügen fehlt. Aber blickt man auf 4, 5 hin, so liegt es doch sehr nahe zu vermuten, vor den gleichen Worten מה חמה אלה habe auch hier einst הֲלוֹא יָדַעְתָּ gestanden, und auf diese Frage des Engels sei dann auch noch die Antwort des Propheten gefolgt in der Form: ואמר לא אדני. Es müßte freilich vorausgesetzt werden, daß der ursprüngliche Text auch hier teilweise einer starken Verderbnis anheimgefallen wäre. Das anzunehmen, kann indes kaum bedenklich sein, wenn der Bericht an seinem Anfang einen so starken Verlust erlitten hat, wie wir glaubten feststellen zu dürfen. Die Verderbnis des Textes sich paläographisch und unter Verwertung irgendwelcher Möglichkeiten von Kopistenfehlern oder dergleichen verständlich zu machen, ist, wie mir scheint, mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpft. Allerdings läßt sich die Entstehung der Konsonantengruppe ראך auf Grund von ursprünglichem דעת paläographisch begreifen; wohl auch die Entstehung des voranstehenden א statt י im Hinblick auf das vor י stehende א (von הלוא). Ob wir aber אני aus den Konsonanten הלו paläographisch erklären dürfen (natürlich unter Voraussetzung nicht deutlich geschriebener oder teilweise recht verwischter Züge der Buchstaben), ist schwer zu sagen; für ganz unmöglich halte ich es jedoch nicht. Für das Eindringen eines אראך darf auch die Möglichkeit suggestiver Einwirkung der ja im Anfang dieser Visionen stark hervortretenden Wurzel ראה geltend gemacht werden. Ich behaupte also nicht positiv, daß der ursprüngliche Text so vollständig gelautet hat, wie ich ihn oben nach 4, 5 rekonstruiert habe, wenngleich es mir sehr wahrscheinlich ist, daß er einst so gelautet hat. Im übrigen würde ein אֵרְעֶךָּ (gleichviel, ob mit oder ohne

אני) auch genügen und jedenfalls besser sein als das überlieferte אראך.

In v. 10 sind die Worte האיש הע״ בין ההדסים zu streichen. Selbstverständlich ist der v. 9 genannte Engel der Redende. Er will ja die Auskunft geben. Der ursprüngliche Text von v. 10[a] dürfte genau so gelautet haben, wie 4,6aα: וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר. Die beiden letzten Worte sind verloren gegangen, und zwar wahrscheinlich nur infolge eines Versehens eines Abschreibers. אלי לאמר hat ziemlich große formale Ähnlichkeit mit den nächstfolgenden Worten: אלה אשר, so daß sie von einem nicht allzu sorgsamen Abschreiber unschwer übersehen werden konnten. — Fragen wir aber nun, wie jemand dazu gekommen sein mag, „den Mann zwischen den Myrthen" hier als Subjekt hineinzukorrigieren, obwohl v. 9 ihm dies widerraten mußte, so meine ich antworten zu dürfen, der Plural des Subjekts in v. 11 gab ihm dazu Veranlassung. Die in v. 11 Redenden bezog er auf die Reitergeschwader, und daß sie hier reden und nicht der vor ihnen haltende „Mann", den er trotz alledem als ihren Führer oder Gebieter ansehen konnte, führte ihn zu der Auffassung, dieser „Mann" stelle gleichsam in v. 10 die Reitergeschwader vor als die von Jahwe ausgesandte Rekognoszierungstruppe. Von v. 9 her mochte er deshalb keinerlei Bedenken verspüren gegen seine Auffassung und seine Änderung von v. 10, weil er vielleicht dort schon unseren heutigen Text אני אראך las. Denn dieser verträgt sich allenfalls damit, daß in v. 10 nicht der in v. 9 redende Engel selbst weiter agiert. Die nächste Konsequenz jener Ablösung des „Mannes" von den Reiterscharen war dann die, daß diese in v. 11 eben diesem „Manne" Bericht erstatten; aber ursprünglich ist das auch hier nicht. M. E. sind hier jedenfalls die Worte העמד בין ההדסים zu tilgen, denn daß der מלאך יהוה nicht mit jenem „Mann" identisch ist, das beweist, wie mir scheint, der weitere Zusammenhang v. 12—15 mit aller Sicherheit, auch zunächst abgesehen davon, daß es äußerst auffällig ist, daß hier מלאך יהוה statt האיש steht; dies beweist allein schon, daß hier nicht alles in Ordnung sein kann. Das Visionsbild würde ganz im Gegensatz zu allen übrigen zu kompliziert und unklar, wenn der „Engel", der v. 12 sich bittend an Jahwe wendet, wiederum verschieden sein sollte von dem Engel, dem Jahwe v. 13 die Antwort auf die Bitte gibt

und der die göttliche Antwort alsdann an den Propheten weiter vermittelt. Der angelus interpres, der von Anfang an dem Propheten zur Seite steht, ist vielmehr niemand anders als der „Engel Jahwes“. Er ist der „Engel“, der 2, 7 f. einem anderen Engel einen Auftrag gibt und zugleich, genau so wie 1, 14 f, die göttlichen Absichten kundmacht, und mit ihm ist dann auch der „Engel Jahwes“ zu identifizieren, der in der vierten Vision c. 3 Träger der göttlichen Heilsgedanken ist und den niederen Engeln gebietet, an dem Hohenpriester das auszurichten, was Jahwe für ihn beschlossen hat. M. E. ist nun aber der מלאך יהוה in 1, 11. 12 auch erst nachträglich eingedrungen; er gehörte nicht zum ursprünglichen Texte. Hat etwas von einem „Engel“ dort gestanden (was ich freilich nicht für ganz sicher halte, weil eigentlich ויענו את וג eine Frage voraussetzt, die vorher in v. 10 tatsächlich nicht an die Reiter gerichtet ist), so ist es sicher kein anderer gewesen als der angelus interpres; dann müssen wir lesen: את המלאך הדבר בי. Vielleicht hat der Umstand, daß vorher (v. 10) von Jahwe als dem die Rede ist, der die Reitergeschwader ausgesandt hatte, in Verbindung mit der richtigen Vorstellung von der Identität des mit dem Propheten redenden Engels mit dem „Engel Jahwes“ einem jüngeren Abschreiber oder vielleicht gar schon dem redigierenden Bearbeiter und Herausgeber der Sacharjaprophetie in unserem Buche den מלאך יהוה in die Feder geführt, und für den so entstandenen Text מלאך יהוה הדבר בי hat dann noch später die Hand, die in v. 10 die Korrektur des Subjekts vorzunehmen Veranlassung fand, das geschrieben, was wir jetzt lesen: מ״י העמד בין הה״.

In v. 12 ist מלאך יהוה m. E. auch erst nachträglich eingesetzt. Lesen wir v. 11[a] so, wie vorgeschlagen, so kann natürlich nicht zweifelhaft sein, wer in v. 12 Subjekt ist (sollte in v. 11 את וג״ nicht ursprünglich sein, dann müßte in v. 12 המלאך הדבר בי hergestellt werden). Es ist eben der „Engel“, dem v. 13 Jahwe auch die erwartete Antwort gibt. Die Einfügung des Subjekts מ״ יהוה in v. 12 darf vielleicht auf die Hand zurückgeführt werden, von der מ״ יהוה in v. 11 herrührt. Es ist aber auch denkbar, daß erst die arge Verwirrung, die durch den Zusatz in v. 10 in das Bild eingedrungen war, dazu Veranlassung gab, in v. 12 den „Engel Jahwes“ einzufügen als den Engel, der das Gebet an Jahwe richtete. Daß dann

der מ״ יהוה mit dem „Mann zwischen den Myrthen“ identisch wurde und von dem mit dem Propheten redenden Engel getrennt werden mußte, liegt natürlich auf der Hand, aber daß hernach nicht der מ״ יהוה von Jahwe Antwort auf seine Bitte erhält, sondern der angelus interpres, also hier eine neue Schwierigkeit sich herausgestaltete, das hat der Urheber oder haben die Urheber der gegenwärtigen Textgestalt nicht gefühlt oder doch ignoriert. — So viel ist indes gewiß, falls wir in v. 10. 11. 12 in der angegebenen Weise wieder ausscheiden, was nachträglich eingefügt ist, und in v. 11 wieder lesen, was vielleicht einst dort gestanden hat, daß wir alsdann einen in sich vollkommen klaren und sachlich wohl geordneten Bericht über die visionären Vorgänge erhalten. Und gerade die schlichte Klarheit, die wir auch sonst in diesen Visionsberichten des Propheten erkennen können, soweit nicht Verderbnisse eingedrungen sind, zumal aber die sachliche Klarheit und die stilistische Regelmäßigkeit der Darstellung des formal zu allernächst vergleichbaren Berichts über die fünfte Vision (c. 4) sprechen deutlich dafür, daß unsere Kritik auf dem rechten Wege ist, eben weil sie uns auch für die erste Vision einen formal und sachlich klaren Zusammenhang geliefert hat. Umsomehr dürfen wir mit dem Ergebnis unserer Kritik zufrieden sein, als auch in stilistischer Hinsicht der durch sie gewonnene Text sich an keinem Punkte von der Eigenart der Darstellung Sacharjas entfernt.

Die Übersetzung des ganzen Visionsbildes mag zeigen, daß wir wirklich ein in sich wohl geordnetes, abgeschlossenes Ganze wiedergewonnen haben, und zugleich die feste Grundlage für unsere weitere Untersuchung schaffen. Sie lautet:

> [7] Am 24. Tage des 11. Monats[1] im 2. Jahre des Darius erging das Wort Jahwes an mich[8] in nächtlichen Gesichten (während ich mich im Vorhof des Hauses Jahwes befand, und ich schaute)[2] und siehe! ein Engel kam hervor und sprach zu mir: Erhebe doch deine Augen und schaue! und ich erhob meine Augen und schaute, und siehe! Da war ein Mann, reitend auf einem braunroten Rosse, und er hielt[3] zwischen den Myrthen, die in

1) Es folgt die Glosse: „d. i. der Monat Šebāṭ“.

2) Eingeklammert, weil wenigstens im ersten Teil immerhin fraglich; s. o. im Texte.

3) Marti hat notiert, עֹמֵד stimme nicht wohl zu רֹכֵב, aber sachlich ist beides nebeneinander, wie mir scheint, völlig unanstößig.

der Tiefe (?)[1] waren, und hinter ihm waren braunrote, hellrote und weiße Rosse. [9] Da sprach ich: „Was bedeuten diese da, mein Herr?“ Und es sprach zu mir der Engel, der mit mir redete: „Weißt du nicht, was diese da bedeuten?“ Ich aber sprach: „Nein, mein Herr!“ [10] Da hob er an und sprach zu mir also: „Dieses sind die, welche Jahwe ausgesandt hat, damit sie die Erde durchstreifen,“ [11] und sie berichteten[2] dem Engel, der mit mir redete, und sprachen: „Wir haben die Erde durchstreift, und siehe! die ganze Erde liegt in ungestörter Ruhe da!“ [12] Darauf hob er an und sprach: „Jahwe der Heerscharen, wie lange doch willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas, denen du grollst nun schon 70 Jahre lang?“ [13] Jahwe aber antwortete dem Engel, der mit mir redete, gütige Worte und Worte des Trostes[3], [14] und dann sprach der Engel, der mit mir redete, zu mir: „Predige folgendermaßen: So spricht Jahwe der Heerscharen: Ich eifere mit gewaltigem Eifer um Jerusalem und um Zion [15] und mit gewaltigem Groll grolle ich nun wider die sorglos sicheren Völker, denn da ich nur wenig grollte, halfen sie [mir] zum Unheil!“

b) Die Bedeutung der Farben der Rosse und der Myrthen.

In der Darstellung der Gesichte ist unzweifelhaft jeder einzelne Zug bedeutsam, auch wenn in der durch den angelus interpres dem Propheten vermittelten Deutung nicht besonders darauf eingegangen wird. Denn geschieht dies auch nicht, so darf man darum doch den nicht erklärten Zug in dem Visionsbilde nicht ohne weiteres als gleichgültig betrachten. Vielmehr

---

Die Reitergeschwader sind ja nicht mehr in Bewegung; die Reiter und ihr Anführer sitzen zwar noch zu Pferde, aber sie haben Halt gemacht, und der Begriff „Halt machen“ kann durch עמד ausgedrückt werden. Aber wer an עמד Anstoß nimmt, mag es streichen, denn der einfache Nominalsatz ״והוא בין ההדר״ sagt ja auch alles, was hier erwartet werden kann, und es läßt sich sogar denken, daß hier zunächst noch einmal רֹכֵב einem Abschreiber in die Feder floß, das dann in עמד abgeändert sein könnte.

1) Eine kritische Vermutung zu dem hier stehenden schwierigen Textworte wird an späterer Stelle anmerkungsweise folgen.

2) So übersetze ich, da „sie antworteten“ zu deutlich eine Frage vorher voraussetzt; von einer solchen ist aber vorher nicht die Rede. Im übrigen beachte die oben S. 24 im Texte in Klammern angedeutete Möglichkeit einer von der zunächst von mir vorgezogenen abweichenden Beurteilung von v. 11a und 12a.

3) Statt דְּבָרִים נִחֻמִים ist vorzuziehen ״דברי נח״, oder ist sonst zu lesen: דְּבָרִים מְנַחֲמִים (G. λόγους παρακλητικούς)?

wird vorausgesetzt, daß die deutliche Herausstellung des Hauptgedankens, den das visionäre Bild ausprägen soll, dem Propheten selbst wie denjenigen, die durch ihn die in dem Bilde liegende Verkündigung empfangen, auch die nicht ausdrücklich erklärten Nebenzüge in ihrer Bedeutung verständlich machen werde. Eins darf dabei allerdings nicht übersehen werden. Wie schon einleitend ausgeführt wurde, ist auch die in den Visionen enthaltene prophetische Predigt genau so, wie die sonst lediglich im Worte ergehende, zunächst für die Gegenwart, für die lebende Generation, für die Zeitgenossen des Propheten bestimmt. Einem Bedürfnis der Gegenwart soll das Wort im Bilde wie das bildlose Wort Befriedigung verschaffen. Es ist darum m. E. nicht blos berechtigt, den in dem Bilde enthaltenen Hauptgedanken auf die Gegenwart zu beziehen und in ihm eine Antwort auf Fragen zu erblicken, die die Lage, in der sich die Gemeinde zur Zeit befand, als der Prophet die Gesichte empfing, den Frommen auf die Lippen drängte, sondern es ist berechtigt, auch in den Nebenzügen bedeutungsvolle Beziehungen auf die Gegenwart zu erkennen, in ihnen in irgend einer Richtung eine für die Gemeinde bedeutungsvolle, Trost und Glaubensmut spendende prophetische Wiederspiegelung ihrer Lage in der Gegenwart zu erblicken. Wir dürfen also, wie ich glaube, im Zusammenhange mit der ausdrücklichen Deutung des Hauptinhalts des Bildes auch für die nicht besonders erläuterten Nebenzüge Licht und Verständnis erwarten, wenn wir die eigenartigen Verhältnisse und Bedürfnisse der Gegenwart, für die die Visionen überhaupt bestimmt sind, scharf ins Auge fassen.

Solche bedeutungsvollen Nebenzüge, die in der nachfolgenden Erklärung keine ausdrückliche Beleuchtung finden, liegen innerhalb der Darstellung des ersten Nachtgesichtes Sacharjas in der besonderen Hervorhebung der verschiedenen Farben der Rosse und in der Angabe des Standortes der Reitergeschwader zwischen den Myrthen vor. Es sind nicht lediglich zufällige Züge in dem Bilde, über die man ohne weiteres hinweggehen dürfte. Denn, wenn es sich so verhielte, warum sind sie nicht ganz übergangen? Um den nachher ausdrücklich herausgestellten Gedanken im Bilde nahezubringen, dazu bedurfte es eigentlich doch nur der Erwähnung jener Reiterscharen überhaupt. Was haben die verschiedenen

Farben der Rosse und der Umstand, daß die Reiter zwischen den Myrthen Halt gemacht haben, mit der Aufgabe, die sie erfüllt hatten, oder mit dem Bericht, den sie erstatten, zu tun?

Ich weiß wohl, daß man bis in unsere Tage hinein die verschiedene Färbung der Rosse hiermit in inhaltliche Beziehung gesetzt hat. Nach den einen soll die verschiedene Färbung (wie man annimmt, nach Analogie der Farben in 6, 1ff.) auf die verschiedenen Himmelsgegenden hinweisen, nach denen die Reiterscharen zur Ausführung ihrer Erkundigungs- (oder Rekognoszierungs-) aufgabe gesandt waren. Freilich steht dieser Annahme die Dreizahl der Farben entgegen, während für den Fall der Richtigkeit dieser Auffassung man eine Vierzahl erwarten müßte. Und so hat denn auch Ewald es für unzweifelhaft erklärt, daß in v. 8 „einer von den vier Farbennamen ausgefallen sein" müsse (vgl. so auch Wellhausen, Nowack, Marti). Aber was gibt uns Berechtigung zu einer solchen Korrektur des überlieferten Textes? Die Textgestalt, welche Ⓖ bietet, sicherlich nicht, denn ihre Abhängigkeit von der Darstellung in c. 6 liegt zu deutlich auf der Hand, als daß man ihrer Lesung in c. 1 entscheidenden Wert beilegen dürfte (vgl. ebenso ablehnend Steiner in Hitzigs Komm. z. St.). Höchst sonderbar wäre überdies auch die Bezeichnung von Himmelsgegenden mit den verschiedenen roten Farben, umso sonderbarer, wenn man die in c. 6 genannten Farben in Vergleich zieht. M. E. ist diese Deutung der Farben irrig. Sie verfehlt das Ziel vollkommen. Wo steht denn auch nur mit einem Buchstaben angedeutet, daß die Reiter in getrennten Zügen die Erde durchstreift haben? Von c. 6 aus darf man dies nicht hier eintragen, denn zunächst ist jedes Gesicht für sich aufzufassen und zu deuten (vgl. dazu auch Keil)[1].

---

1) Übrigens möchte ich hier zunächst Keil einer Bemerkung Nowack's gegenüber in Schutz nehmen. Nowack (auch in [2]) bemerkt zu dem Farbennamen שרקים, derselbe bedeute „jedenfalls" „nicht staargrau, schwarz mit weiß meliert" und kennzeichnet dies durch beigefügtes (Keil) als Keil's Ansicht, ja, fügt hernach noch in großer Schärfe hinzu, „jene Bedeutung sei von Keil erfunden, lediglich um eine Übereinstimmung unserer Stelle mit 6, 2 und Apoc. 6, 8 zustande zu bringen". Nowack's Bemerkung stimmt überein mit der von Steiner in seiner Ausgabe von Hitzig's „Kl. Propheten" zur Stelle eingefügten Zurückweisung der früheren Ansicht Keil's, nur steigert er ihre Schärfe in ganz auffälliger Weise. Letzterer hat nun

Für ebenso wenig richtig kann ich im ganzen die andere Deutung der Farben halten, die bis heute Vertreter hat, wenngleich wir sehen werden, daß ein richtiges Moment in ihr durchaus nicht fehlt. Unter dem Einfluß von Apoc. 6, 2ff. setzt Keil die Farbe der Rosse „mit der Mission, welche die Reiter auszurichten hatten", in Beziehung, und die Mission der Reiter war n. s. M. diese: „in die Bewegung der Völker, wenn eine solche stattfand, tätig einzugreifen und sie zu dem gottgewollten Ziele zu leiten, und zwar in der durch die Farbe ihrer Rosse angedeuteten Weise, nach Apoc. 6 die auf den roten Rossen durch Krieg, Blutvergießen und andere Plagen, die auf den weißen Rossen durch Sieg und Überwindung der Welt". In dem Rot sieht er die Farbe des Blutes, im Weiß, „dem Abglanz himmlischer, göttlicher Herrlichkeit", ein „Sinnbild herrlichen Sieges". Davon, daß die Reitergeschwader ausgesandt seien, nur um „Kundschaft über die Erde einzuziehen und dem Herrn zu bringen", will Keil nichts wissen; er meint, „dazu wäre die Aussendung einer ganzen Schar mit verschiedenfarbigen Rossen überflüssig gewesen und bedeutungslos".

Auch von Orelli bewegt sich in der gleichen Richtung. Er meint, „jene Rosse . . . seien nicht Postpferde, sondern Kriegsrosse; die drauf reiten, des Herrn mannigfaltige Kriegsschar, welche er ausgesandt hat, um den Schauplatz ihrer künftigen Tätigkeit in Augenschein zu nehmen. Ihr Umherschweifen auf der ganzen Erde habe zwar noch nicht unmittelbar Gottes Plagen, Krieg usw. zur Folge, . . . aber ihr Umherziehen sei die Vorbereitung zum Überfall der Welt, von welcher sie einstweilen berichteten, daß sie in träger Sicherheit liege". Die Farben deutet auch er wie Keil aus: Das

---

aber in seiner 1888 erschienenen dritten Ausgabe seines Kommentars zu den kleinen Propheten diese Ansicht fallen lassen und sich der richtigen, auch von Nowack akzeptierten Deutung des Wortes שׂרק angeschlossen. Nowack hat das übersehen und sich daher ungerechter Weise zu so scharfer Zurückweisung verleiten lassen. — Sachlich bemerke ich sodann hier, daß, wie sich aus dem oben Bemerkten schon, aber noch bestimmter aus der hernach folgenden Erklärung der Farben der Rosse ergibt, es völlig unberechtigt ist, aus der hier erst gewaltsam in den Text hineinzukorrigierenden Vierzahl weitere religionsgeschichtliche oder mythologische Beziehungen abzuleiten. Vgl. A. Jeremias, Das a. Test. im Lichte des alten Oriets [2] S. 604; H. Zimmern, Keilinschriften u. das a. Test. [3] S. 633 u. a.

Rot sei die Farbe des Bluts; das hellere Rot möchte er auf Feuer beziehen, während das Weiß Farbe des Sieges und Triumphes sein soll. v. Orelli identifiziert nach unseren vorausgehenden Ausführungen natürlich mit Unrecht den „Engel des Herrn“ mit dem Führer jener Reitergeschwader und knüpft daran dann diesen Schluß: „Daß der Engel des Herrn selbst, der in der alten Zeit der Kriege Jahwes die himmlischen und irdischen Scharen zum Siege über die Heiden geführt hat (!), bereits sein blutrotes Roß bestiegen, ist ein Zeichen nahen Ausbruchs der Gerichte des Herrn, welche seinem Volke aufhelfen sollen“.

Im Ganzen verfehlt nach meiner Überzeugung auch diese Erklärung den wirklichen Sinn. Es mag richtig sein, daß wir nicht an „Postpferde“ nach Analogie der persischen Reichspost zu denken haben, was auch Wellhausen gegen Ewald in Frage stellt, aber ebenso richtig ist, daß sich im Zusammenhang nichts findet, das von einer anderen, den Reitern auferlegten Aufgabe als der der Rekognoszierung redet. Daß dieselben ausgesandt seien, um, wie v. Orelli sagt, den Schauplatz ihrer zukünftigen Tätigkeit in Augenschein zu nehmen, davon vermag ich nichts in dem Wortlaute zu finden. Auf einen kriegerischen Charakter der Reiter und Rosse deutet nichts. Natürlich ist an sich nicht ausgeschlossen, daß solche Reiter später auch Träger des göttlichen Gerichts wider die Völkerwelt sein konnten, aber daß die, welche Sacharja in jenem Momente schaute, solche seien, wird durch nichts angedeutet. Ja, man sollte sagen, der Gedanke hieran werde im allgemeinen schon durch den Inhalt ihres Berichtes ausgeschlossen. Denn, wenn sie berichten, die ganze Erde liege noch in sicherer Ruhe da, so scheint es doch, als seien sie selbst nicht bestimmt, sie in dieser Ruhe zu stören. Der weitere Schluß liegt sicher auch sehr nahe, hätten sie die Völkerwelt aufgestört aus dieser Ruhe vorgefunden, so würden sie dies berichtet haben, zugleich aber selbst nicht an der Störung schuld gewesen sein. Daß sie blos den Schauplatz ihrer zukünftigen Tätigkeit hätten kennen lernen sollen, das legt v. Orelli in den Text hinein. Es muß also m. E. bei der Annahme verbleiben, daß die Reitergeschwader nichts anderes zu tun beauftragt waren, als über die ganze Erde zu schweifen, um zu erkunden, wie es in der Völkerwelt aus-

sehe, ob schon die Zeit ihrer Erschütterung, die vor gar nicht langer Zeit Haggai so bestimmt in Aussicht gestellt hatte (Hagg. 2, 6 ff., 20 ff.), angebrochen sei.

Das entspricht auch dem augenblicklichen Bedürfnis oder, wenn man zugleich die durch den Bericht der heimgekehrten Scharen veranlaßte Bitte des Engels an Jahwe in Betracht zieht, der augenblicklichen Stimmung der Gemeinde. Sie sehnte sich nach dem vollen Anbruch der Heilszeit, dem Zusammenbruch der Heidenmacht, unter deren Gewalt sie noch seufzte, und ihre Sehnsucht hatte vor wenigen Monaten noch einen so mächtigen Antrieb durch jenes Wort des Haggai empfangen. Es mochte in jenem 11. Monate des 2. Jahres des Darius ein besonderer Anlaß dazu gegeben sein, daß diese Sehnsucht mit größerer Stärke in den Herzen der Frommen erwachte und die Verzögerung ihrer Erfüllung sich besonders schmerzlich fühlbar machte. Es mochte sich gerade damals mit größerer Dringlichkeit als zuvor den betenden Lippen der Gemeinde das ängstliche Warum entringen, — warum denn Jahwe zögere, die Heidenmacht zu zertrümmern und sein Volk in der vollen verheißenen Herrlichkeit aufzurichten? Da bedeutet denn der Bericht der von Jahwe zur Erkundigung ausgesandten Scharen nur die Bestätigung der Tatsache, die den Frommen so schmerzlich ist, und er bereitet den Weg, auf dem die Sehnsuchtsseufzer derselben durch Vermittlung des Engels vor Jahwe gelangen und ihn veranlassen können, seine alte Heilszusage zu erneuern und ihre Erfüllung in baldige Aussicht zu stellen. Wie er dies aber tun wird und durch wen er dies tut, davon ist hernach im Bereiche des ersten Gesichts nicht die Rede; es handelt sich nur darum, daß er die Sehnsucht seines Volkes erfüllen wird. Ich meine also, es müsse bei der Ansicht sein Bewenden haben, daß die Reitergeschwader mit ihrem Führer an ihrer Spitze in dem Zusammenhang dieses Bildes keine andere Aufgabe zu erfüllen haben als die der Erkundigung. Davon, daß sie auch als solche hernach bei der Ausrichtung des göttlichen Willens an der Heidenwelt beteiligt sein würden, ist nirgends etwas zu lesen und darauf führt auch nichts im Zusammenhang der Darstellung der Vision.

Und doch ist die Auslegung Keils und von Orellis, soweit die Farben der Rosse in Betracht kommen, nicht ab-

solut auf dem Irrwege. Sie besitzt ein Wahrheitsmoment. Dies Wahrheitsmoment liegt auch wirklich in der Richtung auf die Zukunft des Gottesreichs. Die Verschiedenheit der Farben steht in Beziehung auf die Erfüllung jener zuletzt durch Haggai neu erweckten und bestärkten Sehnsucht der Gemeinde, von der vorher die Rede war. Aber auf Blut, Feuer oder dergleichen weist sie nicht hin. Sie hat wenigstens zunächst nichts mit Kampf und Sieg zu tun. Sie ist viel weniger speziell gemeint. Und daß sie es nicht auf blutigen Kampf und Sieg abgesehen hat, ergibt sich eigentlich schon, wenn wir sie streng im Rahmen des Inhalts des ersten Gesichts und seiner Deutung zu verstehen suchen. Tun wir dies — und das sollte man doch selbstverständlich tun —, so bleiben wir von vornherein davor bewahrt, die Farben in jener speziellen Weise zu verstehen. — Man darf ja doch nicht übersehen, daß im Bereiche der ersten Vision und der sich an sie anschließenden göttlichen Kundgebung auch nicht mit einem Worte von der Ausführung des göttlichen Willens an der Völkerwelt die Rede ist. In v. 14 f. wird dem Propheten durch den Engel Jahwes nur der Auftrag erteilt, zu verkündigen, daß Jahwe nunmehr um Zion und für Zion eifere, dagegen von großem Zorne ergriffen sei wider die sorglos ruhig dahinlebenden Völker um ihrer auch nur allgemein angedeuteten Verschuldung willen. Damit ist nur angekündigt, daß mit der göttlichen Heilswirksamkeit für Israel Hand in Hand gehen werde das Entbrennen des göttlichen Zornes wider die Heidenvölker. Aber wie und durch wen er an letzteren das Gericht üben werde, davon wird noch nichts gesagt und sollte noch nichts gesagt werden, eben weil das der Inhalt erst des zweiten Visionsbildes ist (2, 1 ff.). Überlegen wir das Gesagte, so meine ich, es verstehe sich wohl von selbst, daß wir auch die Bedeutung der verschiedenen Färbung der Rosse nur innerhalb des Rahmens suchen dürften, der durch den dem Sacharja 1, 14. 15 erteilten Predigtauftrag beschrieben wird. Demgemäß haben m. E. die verschiedenen Farben, und zwar in der gegebenen Aufeinanderfolge, nur Beziehung auf die allgemeine, für die Gemeinde der Gegenwart des Propheten immerhin tröstliche Tatsache, daß in diesem Gesicht die Gewißheit des göttlichen Heils für Jahwes Volk und des göttlichen Gerichts für die Heidenwelt

nachdrücklich bestätigt wird. Aber, und das ist sehr zu beachten, die Farben beziehen sich in erster Linie und positiv auf jene erste Seite dieser Gewißheit, auf die zweite, d. h. auf die Gewißheit des göttlichen Gerichts über die Heidenwelt erst in zweiter Linie oder genauer nur indirekt oder, ich darf auch sagen, nur negativ. Das Wahrheitsmoment, das in Keils u. a. Auffassung liegt, ist also damit festgelegt. In der Hauptsache ist dasselbe freilich nur darin zu suchen, daß Keil recht hatte, wenn er die Farben auf die Zukunft bezogen hat. Aber nun fragt sich, wie haben wir die verschiedenen Farben positiv zu verstehen. Einen richtigen Ansatz zu ihrer Deutung finde ich bei Ewald. Ihn weiter wirksam werden zu lassen, ist Ewald augenscheinlich durch die gleichsam in der Luft der exegetischen Welt liegende irrige Meinung behindert worden, die Rosse in c. 1 müßten, um richtig verstanden zu werden, von denen in c. 6 erklärendes Licht entnehmen. Denn sonst würde m. E. der geistvolle und scharfsichtige Mann schwerlich auf halbem Wege abgebogen sein, noch viel weniger sich haben verleiten lassen, gewaltsam das Bild in 1, 8, soweit es sich um die Zahl der Farben der Rosse handelt, mit dem in c. 6 in Einklang zu bringen und die dort stehenden Farben ohne weiteres mit den sehr wesentlich verschiedenen in c. 6 als Bezeichnungen für die Himmelsgegenden gleichzustellen.

Ewald sagt in seiner kurzen, aber geistvollen Einleitung zu den sieben Gesichten: „Zakharja sehnt sich aufs höchste einen neuen bessern tag für das reich Gottes aufgehen zu sehen: jetzt ist es für dieses noch finster; so fällt er denn am abend in den langen höchst mannichfachen und ebenso höchst lebendigen traum einer nacht wo er sich allein von himmlischen gestalten örtern bildern und stimmen umgeben und gehoben fühlt, wo ihm am göttlichen throne klar wird wie aus allem gewirre der finstern zeit stufenweise sich ein dem göttlichen willen gemäßer neuer heller tag entwickeln wird, und wo er nur aufwacht um den seinigen zu melden was er so von dieser entwickelung eines besseren zukunftsmorgens und von den bedingungen dieser messianischen zukunft geschauet hat.“

In diesen schönen Worten haben wir die Anknüpfungspunkte für die — wie ich meine — richtige Deutung der verschiedenen Farben der Rosse. Die Lösung des Rätsels ergibt sich, wenn wir einerseits beachten, daß es sich um „Nacht“-

gesichte handelt, und wir uns andrerseits von dem Gedanken leiten lassen, den Ewald ausspricht, wenn er darauf hinweist, daß dem Propheten in den ihm zu teil gewordenen Gesichten klar geworden sei, wie sich aus dem Gewirre der finsteren Zeit stufenweise ein dem göttlichen Willen gemäßer neuer heller Tag entwickeln werde.

Ja, darum handelt es sich; nach dieser Gewißheit verlangte die Gottesgemeinde jener Gegenwart, daß der so oft und in so glühenden Farben, zumal durch Deuterojesaja, im Namen Jahwes angekündigte Heilstag in seiner ganzen Helligkeit und beseligenden Schönheit sicher und bald anbreche. Ihre Lage in der Gegenwart war ja, wie uns das Haggaibüchlein so deutlich zeigt, und wie wir ohne Weiteres von dort aus schließen können, nicht derart, daß auch schwache, ungefestigte Gemüter ohne weitere Tröstung und Stärkung unter allen Umständen die Hoffnung festzuhalten vermochten, welche die Predigt des Haggai vor wenigen Wochen und Monden neu erweckt hatte.

Ich erinnere an das, was ich zu Hagg. 2, 10ff. in meiner Schrift „Juden und Samaritaner“ ausgeführt habe, an die seit dem 9. Monat jenes Jahres sich erhebenden Schwierigkeiten und Gefahren, die der jungen Gemeinde und ihrer fortschreitenden Entwicklung zu der ersehnten Vollendung nicht blos von einer feindseligen Bevölkerung im heiligen Lande selbst, sondern möglicherweise auch von seiten der persischen Obergewalt in den Weg zu treten drohten. Ob im 11. Monat, zur Zeit, da Sacharja die Gesichte empfing, noch besonderer Anlaß geboten war, den Glaubensmut und die Hoffnungsfreudigkeit der Gemeinde zu stärken, wollen wir jetzt dahin gestellt sein lassen; ich komme an einer späteren Stelle darauf zurück. Hier genügt die Feststellung, daß sicher durch die Lage der Gegenwart in jenem Monat das Bedürfnis nach einer neuen Bestätigung der Verheißung, daß der Tag des Heils für das Gottesvolk sicher anbrechen werde, erweckt gewesen ist und daß diesem Bedürfnis durch die Visionen des Sacharja Genüge geschehen sollte.

Was aber sollen nun die verschiedenen Farben der Rosse bedeuten? Um diese Frage richtig zu beantworten, ist zunächst zu beachten, daß durchaus kein Zwang vorliegt, הלילה in v. 8 von der finsteren Mitternacht zu verstehen. Nichts nötigt auch,

mit Ewald daran zu denken, der Prophet sei „am abend in den langen . . . traum einer nacht“ gefallen oder, wie er sich etwas später ausdrückt, die Gesichte seien „in einer nacht und wie in einem einzigen großen traume vom abend bis zum morgen vorübergezogen“. Was sollte uns hindern, הלילה von dem letzten Teile der Nacht, von der Zeit gegen den kommenden Morgen hin zu verstehen? Warum sollte uns das Wort nötigen, an die tiefe, schwarze Finsternis der Mitternacht oder auch nur an den in diese letztere hineinführenden Abend zu denken? An den letzten Teil der Nacht, nahe dem kommenden vollen Tage, zu denken, dazu führt uns auch die zum richtigen Verständnis der in den Gesichten liegenden Prophetie unerläßlich notwendige Erwägung des heilsgeschichtlichen Charakters der augenblicklichen Lage der Gemeinde, zumal auch mit Rücksicht darauf, wie sich derselbe für das Auge und Urteil des Propheten darstellen mußte.

Läßt sich denn wirklich diese Gegenwart der Gemeinde, wie sie sich für den Propheten charakterisieren mußte, mit der finsteren Mitternacht oder gar mit einem in finstre Mitternacht hineinführenden Abend in Vergleich stellen? Wie die Antwort auf diese Frage lauten muß, bedarf kaum besonderer Auseinandersetzung. Blicken wir zurück auf das Zeugnis des Haggai und vorwärts auf das, was Sacharja selbst zu verkündigen berufen war, so werden wir ohne Zögern zugestehen, daß weder jener noch dieser imstande gewesen sein wird, die Gegenwart trotz aller Mängel, trotz allen Abstandes ihrer Art von der, welche man von der Vollendungszeit erwartete, als finstere Mitternacht oder gar als Abendzeit zu betrachten, die erst noch durch eine finstere Nacht zum hellen Morgen führen sollte. Für den einen wie für den anderen war in Wahrheit mit der Wendung der Dinge im Jahre 538 der Anfang der Entwicklung zur vollkommenen Erfüllung der göttlichen Endverheißungen eingetreten. Freilich auch nur der Anfang, — warum nicht gleich das Ende jener Entwicklung, das wußten sie ja auch, und das war ja ein Hauptteil der Predigt, mit der sie Jahwe an die Gemeinde und ihre Häupter gesandt hatte.

Betrachten wir nun (durchaus im Einklang mit der prophetischen Betrachtungsweise jener Zeiten selbst) die Zeit des Exils, die Zeit des Gerichts, unter dem Bilde der Nacht oder nächtlicher Finsternis, die Zeit des vollkommen eingetretenen

Heils aber unter dem Bilde des Tages oder der lichten erquickenden Tageshelle, so ergibt sich, wenn wir die wirkliche Lage der Gemeinde Jahwes in der Zeit ins Auge fassen, in der Sacharja seine Gesichte empfing, ganz von selbst, daß diese Zeit wenigstens den Propheten, aber mit ihnen unzweifelhaft auch allen, die in wahrhaft gläubiger Hingebung an den Willen ihres Gottes geduldig der Zukunft harrten und an ihrem Teile bemüht waren, dem Kommen des Reiches Gottes alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen, zwar nicht als voller Tag, aber noch viel weniger als tiefe finstere Nacht erscheinen konnte. Vielmehr schon dämmerte ihnen der kommende Morgen der Heilszeit entgegen.

Als die Stunde schlug, da Babel von der Macht des von Jahwe selbst nach der Prophetie Deuterojesajas auf den Plan geführten Perserkönigs zusammensank, da Cyrus durch sein Edikt auch den Juden erlaubte, heimzukehren und das Haus ihres Gottes wieder aufzurichten, da war der erste Strahl der aufgehenden Sonne der Heilszeit, der sich über Israel von neuem erhebenden „Herrlichkeit Jahwes“ (Jes. 60, 1) am östlichen Horizont emporgestiegen und hatte begonnen, den nächtlichen Himmel zu röten, in siegreichem Kampfe die Finsternis der Gerichtsnacht zu überwältigen und allmählich, aber sicher den strahlenden Glanz des vollkommenen Heilstages herbeizuführen.

In diese Zeit der Morgendämmerung haben wir zu blicken, wenn wir wirklich verstehen wollen, was die Farben der Rosse bedeuten sollen. Das ist die Zeit, die mit jenem הלילה gemeint ist, die Zeit, als über des Propheten Geist die Hand Jahwes kam und ihm das Auge öffnete, die bedeutsamen prophetischen Bilder zu schauen, von denen er uns nun Mitteilung macht.

Auf der Tiefe des Angesichts der Erde, in den Tälern und Niederungen des Landes lagert noch das Düster der Nacht, freilich auch schon nur mehr noch das Düster des dämmernden Morgens. Am östlichen Himmel aber droben spiegelt sich schon verheißungsvoll die Höhe rötend das kommende Licht des Tages wieder, im Reflex auch dem die Erde deckenden Dunkel milderndes Licht beimischend, den in der Hülle der Nacht noch weilenden Menschenkindern sichere Hoffnung gewährend, daß nunmehr bald das Ende der Zeit nächtlicher Angst und Not gekommen sein wird.

Das Rot, das den Weltenraum in der Morgenfrühe vom Aufgang her durchwallt und überzieht, mischt sich, je weiter von seinem Ausgang es sichtbar wird, nur schwach mit dem ungern weichenden nächtlichen Dunkel. Zunächst dem Auge des in der dunklen Tiefe weilenden Menschenkindes scheint es nur schwach durch das Dunkel hindurch und in dunkelroter Färbung breitet sich vor ihm die Weite des Raumes unter dem Himmel aus. Je näher aber die Stunde rückt, wo das Gestirn des Tages siegreich und in voller Größe und Kraft hervorbricht, um so heller wird der östliche Himmel, um so schneller nähert sich die Färbung des Himmels und alles dessen, was unter ihm ist, dem hellen Weiß des Sonnenglanzes, nach dem die Erde und das Leben auf ihr so sehnlichst verlangt.

Das sind die Gedanken und Vorstellungen, die uns die Bedeutung der dreifach verschiedenen Färbung der Rosse zu erläutern vermögen. Das dunklere Rot (an ein solches haben wir bei אָדֹם zu denken; an die Farbe dunklen Blutes mag man dabei wohl vergleichend erinnern) der dem in der Erdentiefe weilenden, nach dem Aufgang hinausschauenden Seher nächststehenden Reiterschar entspricht eben jener Rötung des vom aufdämmernden Frührot des kommenden Tagesgestirns noch erreichten, entlegensten Teils des Erden- und Himmelsraumes. Das hellere Rot[1] des dahinter stehenden Geschwaders spiegelt die hellere, dem Glanze vollen weißen Tageslichts sich immer mehr nähernde Rötung wieder, mit der sich der Himmel bedeckt und von der im Reflex auch der Erdenraum erfüllt wird, je näher die Stätte des Aufgangs der Sonne herantritt. Das Weiß der vom Schauer entferntesten Schar weist endlich unmittelbar hinaus in die Region des Aufgangs, in die Fülle des Lichtglanzes, die um die aufgegangene Sonne gebreitet ist und schließlich den ganzen Erdenraum durchfluten soll, alles Dunkel von der Erde verscheuchend.

1) Daß bei שׂרוק an ein solches zu denken ist, darüber ist man wohl heute einig. Es ist aber nicht uninteressant, hier an de Lagarde's Zusammenstellung von שׂוֹרֵק und שֻׂרָקָה, die gewiß nicht von שָׂרַק getrennt werden dürfen, mit arab. šariq = sol oriens zu beachten. Denn hat er damit recht, was anscheinend wirklich der Fall ist, so würde schon in der Wahl des Wortes eine direkte Beziehung zum „Aufgang der Sonne" liegen, und das wäre geeignet, meine Ausführungen nicht unwesentlich zu stützen. Vgl. de Lagarde, Übersicht über die im Aram., Arab. u. Hebr. übl. Bildung der Nomina, S. 31f.

So enthalten die drei verschiedenen Farben, wie man leicht erkennen und zugeben wird, eine große prophetische Bedeutung für die Gemeinde in jenem Zeitmoment. Sie weisen tröstend und glaubenstärkend darauf hin, daß man wirklich schon in dem Bereich des anbrechenden Tages der Vollendungszeit stehe und daß das helle Licht des Tages immer näher rücke, daß der volle Aufgang der Sonne der Heilszeit, der Herrlichkeit Jahwes über seinem Volke und Lande (vgl. Jes. 60, 1, besonders aber v. 19f.) nahe bevorstehe. Die tröstende Kraft dieser im Bilde erscheinenden Verheißung war natürlich für die, die davon Kenntnis und Verständnis erhielten, um so größer, als sie ja gewiß sein konnten, daß das von dem geistigen Auge des Propheten Geschaute nicht ein Produkt lediglich menschlicher Phantasie, sondern von Jahwe selbst gewirkt war, und je unzweifelhafter sich die inhaltliche Übereinstimmung des nachher verkündigten verheißungsvollen Gotteswortes mit dem in den verschiedenen Farben ausgeprägten bedeutungsvollen Hinweis auf die Ankunft der Heilszeit dem empfänglichen Verstande aufdrängen mußte. Und ich meine, wenn wir so den tieferen Sinn der auffälligen Farbendifferenz und der Aufeinanderfolge der drei verschiedenen Farben auffassen, so gewinnen dieselben in Wahrheit auch Bedeutung für die ganze Reihe der Nachtgesichte. Sie weisen gleich a limine darauf hin, daß alles, was die nachfolgenden Bilder sagen sollen, sich vollziehen soll und wird in der Zeit des anbrechenden Morgens bis zur vollen Gegenwart des Lichtglanzes der messianischen Heilszeit. Noch befand sich in jenem 11. Monate des 2. Jahres des Darius die Gemeinde in den ersten Anfängen des dämmernden Heilsmorgens, noch mußte es eine Weile dauern — wie lange, stand bei Gott —, ehe der Tag vollkommen angebrochen war, aber daß der verheißene Tag anbrechen werde, daran sollte Jahwes gläubiges Volk ebensowenig zweifeln, wie daran, daß auf die dämmernde Frührote des natürlichen Tages der volle lichte Tag folgen werde.

Nun erheben sich im Anschluß an die dargelegte Deutung der Farben der Rosse weitere Fragen, deren Lösung für das allseitige Verständnis des Visionsbildes nicht unwichtig ist. Die erste Frage, auf die ich eine Antwort suchen möchte, ergibt sich aus folgender Erwägung. Ist es richtig, daß, wie wir

sahen, die verschiedene Färbung der Rosse und die Aufeinanderfolge der Farben ihre kausale Erklärung in einer Tatsache des Naturlebens finden, daß ihre Anwesenheit in dem Visionsbilde, ich glaube sagen zu dürfen, allein aus einer Einwirkung der natürlichen Erscheinungen am Morgenhimmel auf die Anschauungswelt des Propheten eine völlig zureichende Erklärung findet, — ist es dann nicht auch geraten, zur Erklärung des Vorhandenseins der Reitergeschwader in diesem Bilde überhaupt nach einer die Entstehung und Ausgestaltung dieser Vorstellung erklärlich machenden, im Naturleben zu suchenden Erscheinung zu fragen? Darüber sind wir doch wohl einig, daß die Vorstellungsformen, in die sich die prophetischen Gesichte kleiden, sich stets im Bereiche der Erfahrung der in Betracht kommenden prophetischen Persönlichkeit bewegen. Aber nicht blos das, sondern ich meine, es bestehe auch wohl darin Übereinstimmung, daß der Eintritt des prophetischen Geisteszustandes, in dem die menschliche Persönlichkeit befähigt ist, göttliche Gedanken, gegebenenfalls auch in Bildern, in sich aufzunehmen, mit dem Auge des Geistes das zu schauen, was sie Gott sehen lassen will, zusammenfallen kann und gewiß nicht selten zusammengefallen ist mit der Einwirkung natürlicher Erscheinungen oder Vorgänge, denen an sich nichts Besonderes, gar Wunderbares und Lehrhaftes anhaftete. Ja, es scheint zuweilen fast so, als habe die rein äußerliche Einwirkung von natürlichen Vorgängen erst den prophetischen Geist in einem zum Organe göttlicher Gedankenvermittlung bestimmten Manne erweckt, als habe der Eintritt des Naturvorgangs auch erst Gottes Geist an und in dem Propheten wirksam gemacht. Und läge es nun außer dem Bereiche der Möglichkeit, daß wir hier bei dem ersten Nachtgesichte Sacharjas, bei dem, was ihm zuerst ins Auge fällt, bei den Reitergeschwadern einem solchen Falle gegenüberstehen? Ich glaube, daß sich die Sache wirklich so verhält, daß hier wirklich eine Naturerscheinung sehr wesentlich mitgewirkt hat.

Was aber könnte es in der Dämmerung jener Morgenfrühe, am Ausgange einer vielleicht tiefdunklen Februar- oder Märznacht gewesen sein, das sich äußerlich dem leiblichen Auge des Propheten darbot, sich alsbald aber in seiner vom prophetischen Gottesgeiste ergriffenen und geleiteten Phantasie

in die Form jener Reitergeschwader mit einem Führer an der Spitze verdichtete? Es muß etwas gewesen sein, das auch nach seiner äußeren Erscheinung Formen darbot, die vor dem Auge der Phantasie zu der Vorstellung von hintereinander haltenden Reiterscharen zu führen vermochte. Und zugleich muß es etwas gewesen sein, das von dem aufdämmernden und je näher der Stätte des Aufgangs am östlichen Horizonte, um so stärker an Helligkeit zunehmenden Morgenlichte durchwaltet, in verschiedenen Graden, vom dunklen Rot bis zum glänzenden Weiß, gefärbt und so von dem es zuvor beherrschenden nächtlichen Dunkel erlöst werden konnte. Es ist, wie ich meine, nicht allzu schwer zu finden, woran wir denken dürfen. Gewölk in leicht vorstellbarer, an hintereinander stehende Reitermassen erinnernder Schichtung dürfte sich vor dem Auge des Propheten am östlichen Himmel aufgetürmt haben, — Wolkenschichten, die vom Aufgang her von dem hervorbrechenden Lichte der wiederkehrenden Sonne durchleuchtet wurden, die in ihrem dem Seher nächststehenden, von dem aufgehenden Lichte aber am weitesten abliegenden Schichten nur einen schwachen, dunkelroten Schimmer des kommenden Tages zeigten, während die vom Propheten weiter entfernten, dem aufgehenden Lichte aber näher stehenden Schichten von einem intensiveren Morgenrot durchglüht waren und die letzten, der kommenden Sonne am nächsten stehenden Schichten schließlich in dem hellen Weiß des Tageslichtes dem Auge des Propheten entgegenleuchteten. Der Anblick eines solchen herrlichen Wolkengebildes am Frühmorgen hätte allenfalls auch in dem Geiste eines nicht prophetischen, aber von Sehnsucht nach Erlösung aus dem Dämmerzustande der Gegenwart und nach Verwirklichung der messianischen Heilsvollendung erfüllten Mannes zu tröstlichen Gedanken anregen können, um wie viel eher aber in dem Geiste eines Mannes, der schon seither in den Prophetendienst Jahwes zur Förderung und Stärkung der Glaubenszuversicht seiner Gemeinde gestellt war?

Es bedarf wohl kaum besonderer Hervorhebung, daß ein solcher Hinweis auf eine Erscheinung im Naturleben als sinnliche Unterlage für ein Gebilde prophetischer Vision die Bedeutung des Inhalts dieses Bildes, den Charakter desselben als einer Schöpfung des göttlichen Geistes in dem Menschen-

geiste nicht verändert oder gar zu zerstören vermag. Die göttliche Kausalität in der Entstehung des eigentlichen prophetischen Inhalts des visionären Bildes bleibt unberührt, auch wenn wir annehmen, die Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Gestaltungskraft der Phantasie des prophetischen Mannes habe ihren Anfang genommen, als sich vor dem leiblichen Auge das wundervolle Bild am Himmel in den Frühstunden jenes Tages entfaltete.

Wenn wir nun aber die Reitergeschwader in dem Visionsbilde in solcher Weise auf dem Untergrunde einer an sich durchaus nichts Ungewöhnliches enthaltenden Erscheinung im Naturleben begreifen, dann wird es auch verständlich, warum der Führer derselben dem Propheten auch auf dunkelrotem Rosse erscheint. Sein Roß konnte — natürlicherweise — keine andere Färbung haben als die, in der der Prophet die vordere Masse der Rosse erblickte. Und so ergibt sich zugleich und dient zur Bekräftigung unserer kritischen Ausführungen im ersten Abschnitt, daß Ewald (und in seinem Gefolge Wellh., Now., Marti) irrte, wenn er in v. 8 hinter והנה איש die Worte רכב על סוס אדם als „die ganze klarheit der schilderung“ störend und „nur aus mißverständnis von einer alten hand hinzugesetzt“ beseitigen wollte. Der „Mann“ gehört sozusagen organisch zu den Reiterscharen, und vielleicht hat nicht blos der Umstand, daß überall Reiterscharen ihren Führer haben, zu seinem Dasein in dem Visionsbilde geführt, sondern möglicherweise auch die Gestalt des natürlichen Substrats dieses Bildes.

Um die Möglichkeit oder Zulässigkeit der hier dargebotenen Erklärung der Erscheinung der Reitergeschwader aus der Miteinwirkung einer Naturerscheinung auf die Vorstellungswelt des Propheten einigermaßen zu stützen, glaube ich darauf hinweisen zu sollen, daß auch sonst in der religiösen Vorstellungswelt Israels seit alten Zeiten die Wolken eine bedeutsame Rolle gespielt haben. Im Wettergewölk erscheint Jahwe im Erdenraum, um seine Donnerstimme hören zu lassen und mit seinen Glutpfeilen oder mit Hagel und gewaltigen Wassergüssen seinem Zorne wider die Frevel auf Erden Befriedigung zu verschaffen. Von dunkler Wolke umhüllt kommt sein herrliches, majestätisches Lichtwesen herab auf den Sinai-Horeb, nicht um Gericht zu üben, sondern um seinem Volke

das höchste Gut zu spenden, das er ihm geben konnte. Die Wolken sind sein Gefährt, auf dem er durch den Weltenraum dahinfährt (vgl. Ps. 104, 3; 18, 9ff.), ja, die Kerubim, die Träger der Gegenwärtigkeit des an sich transcendenten Gottes in der Diesseitigkeit, sind am Ende nichts als eine phantasievolle Verkörperung der durch den Raum dahineilenden Wolken, hinter denen, sei es mit rötlichem, mehr oder weniger hellem Lichtschimmer sie durchleuchtend, sei es im gefahrdrohenden Blitze sie durchbrechend, das Lichtwesen der göttlichen Majestät verborgen ist, von ihnen wie von einem Vehikel getragen. Sollte es so gar unbegreiflich sein, daß sich von einer solchen Grundlage der religiösen Vorstellung aus nach und nach oder unter besonderen Umständen auch ohne erkennbare entwicklungsgeschichtliche Vermittlung die Vorstellung herausbildete, das Wolkenheer, das ja tatsächlich über die Erde dahinschweift und von seiner hoch am Himmel hin führenden Bahn alles zu sehen vermag, was auf dem Erdboden ist und vorgeht, sei eine Botentruppe, deren sich Jahwe bediene, um Nachricht über Zustände und Vorgänge auf der Erde zu erhalten? Wenn es dichterischer Konzeption möglich ist, davon zu reden, Jahwe mache die Winde zu seinen Boten und die Feuerflammen zu seinen Dienern (Ps. 104, 4), warum sollte dann jenes Vorstellungsbild nicht ebenso gut in einer prophetischen Vision und Darstellung möglich sein?

Nun ist aber noch eins zu beachten — und gerade deshalb sind diese Ausführungen auch religionsgeschichtlich nicht ganz unwichtig, — es ist zu beachten, daß wir uns in einer Entwicklungsperiode der jüdischen religiösen Vorstellungswelt befinden, in der sich in stetig steigendem Maße die Gottesvorstellung transcendentalisierte, und das hatte ja zur natürlichen Folge, daß in gleichem steigenden Maße sich die Vorstellungen von zwischen dem jenseitigen Gotte und der irdischen Welt vermittelnden Zwischenwesen erweiterten und ausgestalteten, wobei nicht immer sofort feststellbar ist, wie weit es sich gelegentlich nur um poetische Individualisierung oder Personifikation von Naturkräften oder Naturerscheinungen oder um religiöse Vorstellungsgebilde handelt, die sich von dem Naturboden, auf dem sie ursprünglich erwachsen sind, inzwischen völlig losgelöst haben, für deren genetischen Zusammenhang mit dem vom göttlichen Willen bestimmten Natur-

leben das Bewußtsein verschwunden ist. Es ist daher m. E. auch von diesem Gesichtspunkte aus jene Deutung der Reiterscharen aus der besonderen natürlichen Voraussetzung durchaus verständlich.

Sehr nahe liegt auch, auf eine Parallele aus wahrscheinlich derselben Periode hinzuweisen, die zu den eben mitgeteilten Erwägungen einen recht wertvollen Kommentar zu liefern vermag. Man kann an die Aufgabe denken, die im Prolog des Buches Hiob dem Satan aufgetragen ist. Auch er ist berufen, über die Erde zu schweifen, um über das, was auf ihr vorgeht, vor dem Richterstuhl Gottes im himmlischen Rat zu berichten. Und wenn man ihn inmitten, aber zugleich während des Berichts über seine Beobachtungen auch an der Spitze der „Gottessöhne" vor dem Thronsitze Gottes erblickt, sollte es da so gar fern liegen, an jenen Mann auf dem dunkelroten Rosse an der Spitze der Reitergeschwader in Sacharjas erstem Gesichte zu denken? Daß bei Sacharja der Bericht in seiner überlieferten Gestalt (s. aber dazu das früher Ausgeführte) nicht direkt an Jahwe selbst, sondern durch Vermittlung des „Engels" (so dürfen wir gewiß die Darstellung in v. 11f. frei ergänzen) zur Kenntnis des göttlichen Herrn gebracht wird, während im Prolog des Hiobbuches der Satan direkt mit Gott verhandelt, beruht auf einer beachtenswerten Besonderheit der religiösen Vorstellungswelt dieses Propheten gegenüber der dort ausgeprägten, auf einer Besonderheit, die immerhin auch religionsgeschichtlich gewürdigt zu werden verdient. Hierauf jetzt näher einzugehen, dazu habe ich keine Veranlassung; aber ich werde Gelegenheit haben, zum vierten Gesicht (c. 3) noch einmal an diesen Hinweis auf den Prolog zur Hiobdichtung anzuknüpfen.

Eine zweite Frage gibts noch, auf die ich Antwort suchen zu müssen glaube. Gerade meine Auffassung von den Rossen usw. nötigt sie mir auf. Denn, ist diese Auffassung richtig, so ergibt sich der Schluß, daß der Prophet sich in frühester Morgenstunde an einer Stätte befunden haben muß, wo das prachtvolle Bild am Morgenhimmel sein waches Auge treffen konnte. Er befand sich ja während des Empfangs seiner Visionen nicht im leiblichen Schlafzustande. Das zeigt 4, 1 deutlich genug. Den prophetischen Zustand, in den ihn der Herr versenkt hat, vergleicht er nur mit der leiblichen

Apathie, in der sich ein Schlafender befindet. Ich glaube nun voraussetzen zu müssen, daß sich der Prophet außerhalb seines Hauses an einem Orte befunden hat, wo seinem Auge ein freier Ausblick nach dem östlichen Himmel gewährt war, und es liegt m. E. sehr nahe, zugleich anzunehmen, daß es ein Ort gewesen ist, der an sich auch geeignet war, die seine Seele in ihrer Tiefe füllenden Interessen und Hoffnungen der Gemeinde seiner Zeit an die Oberfläche zu führen und das Auge seines Geistes auf den zu richten, dessen Herrlichkeit der Sonne gleich nach der Verheißung über dem sich noch in der Finsternis fühlenden Volke aufgehen sollte.

Wo aber sollen wir uns Sacharja in jener Frühstunde des anbrechenden Morgens eines strahlenden Sonnenglanz verheißenden Tages gegenwärtig denken? und was mag ihn in so früher Stunde an den Ort geführt haben? Denn daß er den Ort nicht in der bewußten Absicht aufgesucht hat, um einen Sonnenaufgang zu sehen und um hernach an das, was er sehen werde, eine prophetische Predigt für das Volk zu knüpfen, daran kann kaum gezweifelt werden. Er kam an die Stätte und schaute das Bild, das das aufdämmernde Morgenlicht seinem Blicke darbot, und als er dies schaute, da kam Gottes Hand über ihn, versenkte ihn in den Zustand prophetischer Empfänglichkeit für die Gesichte und Worte, die ihm und durch ihn dem Volke die göttlichen Gedanken über die Zukunft enthüllen sollten.

Ich glaube nicht, daß wir irren, wenn wir schon bei der kritischen Rekonstruktion des Eingangs dieses Visionsberichts (vgl. oben S. 14) den Propheten an der Stätte des Heiligtums, auf dem heiligen Berge, suchten. Dort vor dem Eingang des nach dem Osten sich öffnenden Hauses Jahwes, auf dem Vorhofe bei dem Altar, auf dem man dem Herrn Opfer verbrannte, dessen völlige und dauernde Wiedereinkehr in seine Wohnung und in die Mitte seines Volks man so sehnlichst erhoffte, war dem leiblichen Auge ein freier Ausblick gewährt auf den östlichen Himmel, und dort mußte das am fernen Horizont über dem vorliegenden Tal und Berge aufblitzende Morgenlicht ganz besonders leicht in der Seele eines frommen Juden, auch wenn er kein Prophet war, die Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn, nach dem Aufgang der Herrlichkeit Jahwes über Zion, wovon Deuterojesaja geredet hatte (Jes. 60, 1), erwecken und

zu dem Gebetsrufe steigern, wie Sacharja ihn durch den „Engel Jahwes“ zum Throne Gottes emporsenden hört: Wie lange noch willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas!? Wenn wir den Propheten an dieser Stätte suchen, so werden auch mehrere andere Züge in den Gesichten besonders leicht begreiflich, insonderheit scheint mir dann, wie wir hernach sehen werden, auch ein bedeutsames Licht auf die durch den Hinweis auf die Myrthen beabsichtigte Ortsbestimmung zu fallen.

Indes, nun müssen wir fragen, was den Propheten in so früher Stunde an die heilige Stätte geführt haben mag. Die Antwort liegt nicht sehr fern. Wie man gewiß mit Recht mit Rücksicht auf Neh. 12, 4.16 annimmt, war Sacharja eines Priesters Sohn, zur Zeit des Hohenpriesters Jojaqim, des Sohnes Josuas, Haupt seines Geschlechts, in dem Jahre des Beginns des Tempelbaus und seiner prophetischen Wirksamkeit 520/19 also sehr wahrscheinlich noch in verhältnismäßig jugendlichem Alter. Sein priesterlicher Charakter dürfte ihn in der Morgenfrühe an die heilige Stätte geführt haben, und das würde selbst dann sehr begreiflich sein, wenn er persönlich auch nicht unmittelbar an jenem Tage zum priesterlichen Dienste verpflichtet war oder gar nach dem Gesetz über die Altersgrenze für den Beginn der aktiven priesterlichen Pflicht noch nicht in der Lage war, den Altardienst zu besorgen, denn eine priesterliche Persönlichkeit, die die Kraft des göttlichen Geistes verspürt hatte, die sich zum prophetischen Dienste an ihrem Volke berufen wußte und auch schon seit ein paar Monaten als prophetischer Mahner und Tröster zu der Gemeinde geredet hatte, die sich insonderheit von Jahwe getrieben sah, den Mut seines Volks zur rüstigen Durchführung des Tempelbaues zu heben und zu festigen, mußte sich leicht und ohne allen äußeren Zwang zu der Stätte hingezogen fühlen, wo man sich Jahwe besonders nahe wußte, wo man ihm Opfer verbrannte, ihm Danklieder sang und das Kommen seines Reichs, sein Wiederkommen in die Mitte seines Volks in sehnsuchtsvollen Gebeten erflehte.

Und nun ist die Zeit, in der wir ihn droben auf der heiligen Höhe, vom Anblick der aufsteigenden Morgenröte ergriffen und von Gottes Geist zum Schauen der verheißungsvollen Bilder zubereitet antreffen, die Zeit des Morgenbrand-

opfers, jenes Opfers, das alltäglich, wenn der erste Lichtstrahl des neuen Tages, den Gottes Gnade nach einer wieder glücklich durchlebten Nacht den Seinen schenkt, aufblitzte, dargebracht wurde, ein Opfer des Dankes und der Huldigung, aber auch ein Opfer der Weihe und des Gebets für den beginnenden Tag. Auch bei nur stummer und untätiger Teilnahme an diesem Opfer der Frühe mußte sich eines jeden frommen Juden, zumal aber eines prophetischen Mannes Herz mit lebhafteren Pulsen voll sehnender Hoffnung zu dem Herrn erheben, der zwar die tiefe Nacht des Gerichts von seinem Volke hinweggenommen und über ihm die Morgenröte des verheißenen Heilstags hatte aufgehen lassen, aber es immer noch erst von der Ferne schauen ließ das strahlende Licht des vollendeten Heils, den vollen Anbruch der messianischen Zeit.

Es ist also an sich durchaus nichts Wunderbares und psychologisch Unvermitteltes, wenn in jener Stunde und an jener Stätte bei dem Anblick des das in scheinbar stiller Ruhe hingelagerte Gewölk des östlichen Himmels rötend durchleuchtenden Morgenlichtes Sacharjas Geist in den Zustand prophetischer Ergriffenheit versetzt wurde und das Auge seines Geistes sich öffnete, des Herrn Heilsgedanken im Bilde zu schauen.

Im Lichte dessen, was ich bisher ausgeführt habe, rückt nun aber auch, wie ich glaube, die Erwähnung der Myrthen in eine bedeutungsvolle Beleuchtung. Ihre Erwähnung hat sicher in dem Rahmen des Bildes nicht bloß die Bedeutung einer Ortsangabe, denn eine solche war an sich in dieser Form doch ziemlich gleichgültig für die Erreichung des Zweckes, den die Vision verfolgte.

Indes, daß es sich um eine bestimmte Örtlichkeit handelt, wo wir die Myrthenbäume oder -sträucher zu suchen haben, kann schwerlich in Zweifel gezogen werden; der Artikel wie der Relativsatz beweist das deutlich[1]. Leider sind wir aber

1) Daß wir den Wortlaut nicht auf Grund von ⑦ mit Rücksicht auf 6, 1 ändern dürfen, bedarf heute keiner besonderen Hervorhebung mehr. Die Richtigkeit der masoretischen Lesart wird m. E. durch die feine Übereinstimmung der Bedeutung der Myrthen mit dem prophetischen Inhalte der ganzen Vision nachdrücklich bestätigt. Dagegen halte ich es für möglich, daß in dem במצלה nicht alles in Ordnung ist.

nicht in der Lage, zu bestimmen, wo wir diese Örtlichkeit zu suchen haben, umso weniger, als das Wort מצלה bisher einer sicheren Deutung unzugänglich ist. Von unserer Ausführung über den Standort des Propheten aus, die wir oben geboten haben, werden wir natürlich in die östliche Umgebung des Tempelberges gewiesen, müssen es aber jedenfalls unterlassen, irgendwie näher sagen zu wollen, ob wir die Myrthen im Bereiche der östlichen Taltiefe oder jenseits derselben an oder auf der ansteigenden Berghöhe zu suchen haben[1]. Ich sollte aber meinen, die Reiterscharen und an ihrer Spitze der Führer seien nicht unten in der Tiefe haltend zu denken, sondern im großen und ganzen mit dem Schauenden in gleicher Höhe. Und ist unsere Auffassung von dem physischen Untergrund der visionären Reitergeschwader richtig, so würde die Vorstellung von ihrem scheinbaren Halteplatz in gleicher Höhe mit dem Propheten ostwärts von ihm, auch über der Tiefe des Tales, keine Schwierigkeit bereiten, und ebenso wenig die Vorstellung von dem Halten des Führers zwischen den Myrthenbäumen, ob diese nun unmittelbar hinter dem Tempelplatz aus der Taltiefe hervorragten oder jenseits des Tales auf dem Berghange standen, denn jedenfalls fügten sich leicht die natürlichen Erscheinungen in dem visionären Bilde für das Auge des Propheten sozusagen perspektivisch zusammen, und es schwanden für den Schauenden nicht blos die Entfernungen, sondern auch die territorialen Schwierigkeiten, die für das

---

1) Übrigens könnte ich mir paläographisch ohne allzu große Mühe die Entstehung des במצלה in alter Schrift, in ihrer kursiveren Gestalt in vorchristlicher Zeit, aus einem במורה vorstellig machen. Freilich wage ich es nicht, eine Änderung der Lesart vorzunehmen, lehne aber auch die Lesart בַּמְּצִלָּה, die von Ewald und Hitzig vertreten wurde, wie ihre Deutung derselben ab. Mir scheint der Relativsatz überhaupt nicht ganz unverdächtig zu sein. Auf eine genaue Lokalisierung kommt es doch nicht an in einem solchen Bilde. Eine solche wirkt auf mein Gefühl nicht nur prosaisch, sondern geradezu frostig. Sollte der Prophet selbst nicht vielmehr bloß בֵּין הַהֲדַסִּים geschrieben haben und erst eine spätere pedantische Hand das Bedürfnis gefühlt haben, die „Myrthen“ genauer zu lokalisieren? Ebenso wenig wie der Prophet gemeint hat, ausdrücklich sagen zu müssen, daß auf den Rossen Reiter saßen, ebenso wenig dürfte er auch das Bedürfnis gehabt haben, den Standort der Myrthen besonders anzugeben, der nichts mit der Bedeutung derselben zu tun hatte.

leibliche Auge, am hellen Tage wenigstens, ein solches Bild einfach zur Unmöglichkeit gemacht hätten. Dabei ist aber auch noch eins nicht zu übersehen.

In jener frühen Morgenstunde, als das erste Licht des neuen Tages am östlichen Horizonte aufging und die Wolkenschichten zu durchleuchten anfing, blieb selbstverständlich zunächst die Taltiefe zwischen der Höhe des Tempelberges und dem Ölberge in Dunkel gehüllt und nur allmählich senkte sich aus den Höhen des Himmelsraums das Licht auch in die Tiefe. Es bedarf gewiß nicht allzuvieler Kraft der Phantasie, um sich vorstellen zu können, daß dem Auge des Propheten die vermeintlichen Reiterscharen in der gleichen Ebene mit seinem eigenen Standorte erschienen. Und nicht minder leicht ist die Vorstellung zu begreifen, daß irgendwo stehende Myrthenbäume aus der Tiefe über diese Ebene im Bereiche des Gesichtsfeldes des Propheten hervorragten und der Führer der Reitergeschwader zwischen denselben zu halten schien.

Aber warum werden nun die Myrthen ausdrücklich genannt? Sie müssen für den Propheten in dem Bilde bedeutsam sein; mit der nachher angegebenen besonderen Aufgabe der Reiterscharen haben sie keinen ohne weiteres erkennbaren Zusammenhang, denn daß ihr Führer gerade bei ihnen Halt gemacht hat, hat doch nichts mit dem Berichte zu tun, der hernach von ihnen erstattet wird. Sie müssen also eine besondere Bedeutung haben; aber in welcher Richtung ist dieselbe zu suchen? M. E. liegt dieselbe in der gleichen Richtung wie die der Farben der Rosse.

Auch in ihnen prägt sich aus, was nachher Jahwe dem Propheten zur Verkündigung aufträgt, die Bestätigung der Verheißung des nunmehr bald erfolgenden Eintritts der Heilsvollendung, des baldigen Anbruchs des vollen Heilstages. Ich finde in den Myrthen für das prophetische Verständnis im wesentlichen die gleichen Gedanken ausgeprägt, wie in den verschiedenen Farben der Rosse in der gegebenen Aufeinanderfolge. Um den Weg zur richtigen Deutung zu finden, gilt es, nicht blos die Myrthe in ihrer natürlichen Art und Entwicklung zu beobachten, sondern auch die Jahreszeit in Betracht zu ziehen, in der wir stehen. Geschieht beides, so werden wir m. E. einer befriedigenden Deutung sicher sein dürfen.

Die Farben der Rosse weisen, wie wir sahen, auf den kommenden, sich schon in der Morgenröte deutlich ankündigenden Tag hin, der eine dunkle Nacht ablösen wird. Die Myrthen dagegen lenken die Gedanken auf das Kommen der lichten Zeit des Jahres, auf den nahenden Aufgang der Frühlingssonne mit allen Segenshoffnungen, die sich daran knüpfen. Wir stehen, als Sacharja die verheißungsvollen Gesichte schauen durfte, nach 1, 7 in der Zeit gegen Ende des 11. Monats, d. h., wie oben (S. 10) bemerkt wurde, in der Zeit um die Mitte des Monats März, also nahe an dem Zeitpunkt, von dem an zu gelten beginnt, was in ungemein schönen Rhythmen im Hohen Liede 2, 11 ff. gesagt wird, von wo an mit der steigenden Sonne der Reichtum des Lebens in der Natur sich wieder zu entfalten anfängt, von wo an auch neues Leben, neues Sehnen, neues Hoffen und neue Freude in des Menschen Herz einkehrt. Man darf der Wirklichkeit entsprechend wohl sagen, jenes Datum führe uns in die Zeit, da am Morgenhimmel des Jahres sich schon die ersten Strahlen des aufgehenden Frühlings zeigen, ihn rötend, wie das Morgenrot in der Frühe den kommenden Tag am Himmel droben ankündigt. Dabei dürfen wir nicht übersehen, daß wir nach der damals auch in Juda geläufigen babylonischen Zeitrechnung gegen Ende des Jahres stehen, daß gleichsam die letzte Stunde des Jahrtages bevorsteht, daß also alsbald der Anbruch eines neuen Jahres erwartet werden darf. Beachten wir dies, wie bedeutungsvolle Beziehungen eröffnen sich dann unserem Auge zu der wirklichen Lage und zu den Hoffnungen der Gemeinde Jahwes in jener Zeit und nicht minder zu dem heilsgeschichtlichen Wirken Jahwes an seinem Volke und für sein Volk in jenen Jahren? Die Nachtzeit des Gerichtsleidens, die Winterzeit des nationalen Todes begann zu schwinden. Mit der Wendung der Dinge im Jahre 538 war der erste Morgenstrahl der neu aufgehenden Sonne, des Jahres des Heils, des „Jahres des Wohlgefallens Jahwes“ (vgl. Jes. 49, 8; 61, 2) am Himmel des Gottesvolkes sichtbar geworden. Seitdem befand sich Land und Volk Jahwes in der Zeit der Morgendämmerung, in einer Zeit, in der das kommende Licht einen harten, freilich fortschreitend siegreichen Kampf mit der nächtlichen Finsternis kämpft, wo die düsteren, todeskalten Mächte des Winters der wiederkehrenden Lebenskraft der Frühlingssonne von Tag zu Tag

je mehr und mehr zu unterliegen beginnen, um endlich die Erde und was auf ihr ist ganz aus ihrem lebensfeindlichen Banne freizugeben, damit neues Leben erwachse und gedeihe. Haggai's wie Sacharja's prophetische Sendung waren göttliche Botschaften an das Volk, es erkennen zu lehren und es sich damit trösten zu lassen, daß es wahrhaftig in die seit alters verheißene und so heiß ersehnte Morgenfrühe des Heilstages, des nie endenden Heilsjahres eingetreten sei, daß der volle Anbruch des „Jahres des Wohlgefallens Jahwes" also alsbald bevorstehe.

Aber wie lassen sich, so wird man fragen, mit solchen Gedankenreihen jene Myrthen in Beziehung bringen? Nun, so gar schwer ist das nicht. Es bedarf der Erinnerung nicht, daß der Prophet der sich zu Ende neigenden Nachtzeit des Exils unter den edlen Bäumen und Sträuchern, womit er Jahwe die wieder zum Lichte der Frühlingssonne der Heilszeit erlöste Erde schmücken läßt, an hervorragender Stelle die Myrthe nennt (vgl. Jes. 41, 19; 55, 13), oder daß nach Neh. 8, 15 (vgl. Lev. 23, 20) zu den Zweigen, die man zur Feier des fröhlichen Festes der Laubhütten vom Gebirge holte, auch Zweige von Myrthenbäumen gehörten, daß sie also in beiden Richtungen zu den von Jahwe geschenkten oder verheißenen Freudenzeiten in Beziehung gesetzt sind. Aber immerhin ganz ohne Bedeutung ist die Erwähnung der Myrthen in diesen Zusammenhängen auch für unsere Frage nicht. Wir dürfen jedenfalls auf diese Stellen verweisen, insofern sie uns zu berechtigen vermögen, in der Erwähnung der Myrthen auch an unserer Stelle eine prophetisch-symbolische Hindeutung auf die kommende Heilszeit zu erblicken. Wollen wir aber die in ihr liegende Hindeutung richtig und ganz verstehen, so müssen wir auf folgendes achten.

Die Myrthe gehört zu den immergrünen Bäumen oder Sträuchern. Ihr dichtes Gezweig ist auch in der Winterszeit mit ihrem dunkelgrünen Blattgewand überdeckt. Sie bietet dem Auge auch in der Zeit des winterlichen Todes der Natur ein Bild unzerstörbaren Lebens. Trat also in jener bedeutungsvollen Morgenfrühe das dunkle Grün der Wipfel von Myrthenbäumen oder -sträuchern in den Gesichtsbereich des schauenden Propheten, so mochte sich unschwer sein Auge von dem unter dem Reflex des den östlichen Himmel überstrahlenden Morgenrots besonders stark schimmernden Glanze des grünen Blatt-

werks angezogen fühlen und sich die Erinnerung auch an diesen Zug des geschauten Bildes als einen ebenso bedeutsamen wie die Verschiedenfarbigkeit der Rosse bei ihm derart festsetzen, daß er ihn auch bei der Nachzeichnung des Bildes nicht vergaß. Ob ihm auch zugleich und sogleich die tiefere Bedeutung desselben im Zusammenhang der Erscheinung zum Bewußtsein gekommen ist, das weiß natürlich niemand; die Niederschrift Sacharja's sagt uns darüber ebenso wenig wie inbetreff der Farben der Rosse[1]. Aber wenn dem auch so ist, es schließt nicht aus, daß dem Propheten wohl verständlich wurde, was ihm und durch ihn der Gemeinde Jahwes das aus dem Dunkel der vor dem kommenden Morgenlicht weichenden Nacht emportauchende Immergrün des Myrthenlaubes sagen wollte. Es wies deutlich darauf hin, daß es ein immer dauerndes Leben auch in der tiefen Nacht des Todes gibt, daß auch dann, wenn im Winter das Leben von der Erde verschwunden zu sein scheint, das Leben nicht erstorben ist, das Leben, das hier gemeint ist. Doch, wir dürfen vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Wir dürfen vielleicht auch an die rötlich-weißen oder glänzend weißen Blüten denken, mit denen sich im nahenden Frühling die dunklen Wipfel der Myrthen dicht bedecken[2]. Die Zeit, wo dies zu erwarten, war ja nicht mehr allzu fern, als Sacharja's Auge auf die Myrthen hingelenkt wurde. War die Morgendämmerung des Jahres schon eingetreten, so mochten leicht die von der Sehnsucht nach dem vollen Licht der Frühlingssonne beflügelten Gedanken aus der Gegenwart in die Zeit hinausfliegen, wo vom Sonnenlichte am Himmel droben und vom leuchtenden Weiß der köstlich duftenden Blüten zugleich die immergrünen Wipfel der Myrthen übergossen werden würden, wo also das auch in der Winterzeit und trotz der Winterzeit

1) Daß aber eine solche symbolische Auffassung des Immergrüns des Myrthenlaubes zumal für einen mit reicher Phantasie ausgerüsteten prophetischen Mann kein Ding der Unmöglichkeit war, wird man zugeben dürfen, wenn man Gen. 21, 33 beachtet, wo die immergrüne Tamariske (אֲשֵׁל) mit Gottes Ewigkeit in enge symbolische Beziehung gebracht ist.

2) Übrigens erinnere ich hierzu an die bedeutungsvolle Erscheinung des Mandelzweiges (Jer. 1, 11 f.), dessen prophetisch-symbolische Bedeutung auch nur dann ganz verständlich zu werden scheint, wenn wir zugleich die Blüte des Mandelbaums mit in die Betrachtung hinein ziehen.

fortdauernde Leben zu sieghafter, verheißungsvoller Kraft erblühen werde.

Und nun frage man sich, ob nicht zwischen den Farben der Rosse in der Deutung, die wir oben gegeben, und den Myrthen, so aufgefaßt wie es soeben geschehen, ein deutlicher Parallelismus besteht? Dort das nach langer tiefer Nacht wiederkehrende und die Finsternis siegreich niederringende Morgenlicht, das auch während der Nachtzeit nicht erstorben war, nunmehr aber einen neuen Tag heraufführen will, einen immerwährenden Tag des Heils und des Segens, — hier das auch im Dunkel der Winterzeit fortlebende Immergrün des Myrthenlaubes, aus dem die nahende Frühlingssonne neues Leben, neues Gedeihen, Blüten und Früchte hervorbringen will: ist das nicht ein bedeutungsvoller Parallelismus?

Nun dürfen wir hierbei aber, um bestimmt zu erkennen, worauf mit den Myrthen hingedeutet ist, noch eins nicht übersehen. Wie die Farben der Rosse richtig verstanden uns nach Oben weisen, zu dem Lichte, das vom Himmel her die Erde erhellt, auf ihr Leben erweckt und Leben erhält, so weisen uns die Myrthen auf die Erde hin, auf das aus ihr und auf ihr wachsende Leben. Ohne jenes Licht vom Himmel her gibt es nach dem Winter keinen Frühling, gibt es kein Blühen und Fruchtbringen.

Wir werden demnach die Farben und die Myrthen nach ihrer symbolischen Bedeutung zwar als korrelat, aber nicht als identisch ansehen dürfen. Weisen sie auch beide in ihrer besonderen Art auf den sicheren Anbruch der vollkommenen Heilszeit hin, so ist doch das eigentliche Objekt, auf das sie verheißungsvoll hindeuten wollen, ein verschiedenes. Die Farben weisen hin auf das von Jahwe, dem „Lichte Israels“ (Jes. 60, 1, vgl. mit 10, 17), ausgehende Licht des Heils, auf die Wiederkehr seiner Gnade, die in der Gegenwart schon der Morgenröte gleich begonnen hat, das Dunkel der Gerichtsnacht zu überwinden. Die Myrthen aber weisen hin auf das Gottesvolk, das zwar im Exil in die Nacht des nationalen Todes, in eine düstere Winterzeit, in Frost und Erstarrung hineingeführt war, das aber trotzdem fortlebte wie ein immergrüner Myrthenbaum, harrend des Aufgangs eines neuen Frühlings, der verheißenen Zeit neuen Lebens, Blühens und Gedeihens, des Jahres göttlichen Wohlgefallens, dessen Frührot

schon aufgegangen war und den vollen Aufgang der „Herrlichkeit Jahwes“ ankündigte. Wie im Leben der Natur am Ende des 11. Monats mit Gewißheit hinausgeblickt werden konnte auf die nahe Zeit des Frühlings, wo aus dem dunklen Grün des Myrthenlaubes die leuchtenden Blüten sich entfalten und ihren köstlichen Duft verbreiten würden, so durfte, das ist der Sinn des Gesichts, Gottes Volk in jener Zeit gewiß sein, daß auf das Morgenrot, das über ihm aufgegangen war, bald der volle Heilstag, das Jahr des Heils, die messianische Zeit mit allen ihren Segnungen kommen werde.

So verstanden — das wird man zugeben — stehen die beiden auffälligen Stücke in dem Visionsbilde in sachlich bedeutsamer Beziehung zu dem, was im Zusammenhang des ersten Gesichts durch den Propheten der Gemeinde vermittelt werden sollte. Jahwe ist schon am Werke, für sein Volk und Land zu eifern, die Finsternis zu vertreiben und sein Licht über ihnen aufgehen zu lassen. Die Zeit ist nicht mehr fern, wo die Finsternis ganz niedergeworfen sein und das Licht des Heils über Israel im vollen Tagesglanze erstrahlen wird, wo die finstre Weltmacht zusammengebrochen sein und auf ihren Trümmern Zion, das Reich des Messias, sich in dem verheißenen Glanze, in unvergleichlicher Herrlichkeit erheben wird.

Ich darf es jetzt wohl unterlassen, auf die bisherigen, abweichenden Deutungen einzugehen. So weit ich sehe, hat bisher niemand den von mir eingeschlagenen Weg zur Deutung der Rosse mit ihren Farben wie der Myrthen betreten. Nur darf ich nicht verschweigen, daß Keil nicht absolut unrecht gehabt hat, wenn er sagt: „Das Myrthengebüsch oder der Myrthenhain ist ohne Zweifel Sinnbild der Theokratie oder des Landes Juda, als ein dem Herrn wertes, liebliches Land, denn die Myrthe ist eine liebliche Zierpflanze. Hiernach kann die Tiefe, in welcher der Myrthenhain lag, nur Bild der tiefen Erniedrigung sein, in welcher das Land und Volk Gottes damals sich befand.“ Es ergibt sich dem Leser meiner Ausführungen von selbst, in wie weit Richtiges hierin enthalten ist; ein weiteres Eingehen darauf darf ich mir versagen.

c) Die Grenze des ersten Visionsberichtes.

Der Bericht über das erste Gesicht schließt m. E. mit v. 15. In v. 14. 15 ist alles gesagt, worauf der Inhalt des

Vorausgehenden hinführt, auch das, was, wie wir sahen, in feiner Symbolik in den verschiedenen Farben der Rosse und mit dem Hinweis auf die Myrthen angekündigt wird. Noch zwar befindet sich die Völkerwelt in sorgloser Ruhe gleich der beim Aufleuchten des Morgenrots noch auf der Erdentiefe lagernden nächtlichen Finsternis, aber es wird bald mit dieser Ruhe vorbei sein, Gottes gewaltiger Zorn wird sie erschüttern und niederwerfen, so wie das steigende Morgenlicht das Dunkel der Nacht alsbald siegreich überwinden und gänzlich vertreiben wird.

Aber nun ist wohl zu beachten, daß Jahwes Eifer für Zion schon wirksam ist. Denn das versteht sich ja von selbst in dem Monat, in dem der Prophet die Gesichte empfing und nachdem Haggai zuvor geredet, wozu ihn Jahwe beauftragt hatte. Das scheint mir auch in feiner Weise durch das (an sich freilich aoristisch aufzufassende) Perfekt קנאתי (v. 14), zumal gegenüber dem אֲנִי קֹצֵף (v. 15), angedeutet werden zu sollen. Daß in erster Linie auf Jahwes „Eifer“ für Zion hingewiesen wird und nicht auf seinen Zorn wider die sorglos sichere Völkerwelt, der an sich ja nur die Kehrseite jenes Eifers ist, entspricht ganz genau der Tendenz des visionären Vorgangs von seinem Anfang an. Die Farben der Rosse und der Myrthen weisen hin auf den wirklichen Anbruch des schon nahenden vollkommenen Heilstages. Das Gebet des „Engels“ fordert nur Erbarmen für Jerusalem und die Städte Judas; von dem erhofften Geschick der Heidenwelt redet der Engel überhaupt nicht. Das war eben in jenem Gebete indirekt mit eingeschlossen. Es sollte aber auch in einem neuen Gesicht von diesem Geschick noch besonders die Rede sein, und zu ihm leitet sodann der allgemeine Hinweis auf das Entbrennen des göttlichen Zorns wider die Heiden (v. 15) hinüber.

Ich meine, die oben (S. 25 f.) gebotene Übersetzung zeige ziemlich deutlich, daß in v. 8—15, wenn man die nötigen kritischen Ausscheidungen und Besserungen vorgenommen hat, alles in glattem Zusammenhange dahinfließt und auch hinsichtlich des Lehrinhalts sich das Ende harmonisch mit dem Anfang zusammenschließt. Und wir dürfen hinzufügen, das prophetische Ergebnis des ganzen visionären Vorgangs entspricht auch dem Bedürfnis, das sichtlich die Herzen der Frommen in jenem Zeitpunkt ausschauen ließ nach einer neuen göttlichen Stärkung

ihres gläubigen Vertrauens auf die Entwicklung der Dinge. Es mögen in jenem 11. Monat — ich werde darauf später noch zurückkommen — Umstände vorgelegen haben, die geeignet waren, von neuem Besorgnis und Schwankung des Glaubens zu bewirken. Was konnte da zunächst mehr verlangt werden, um jenem Bedürfnis Genüge zu tun, als eine so nachdrückliche, ja, wenigstens für den Propheten, augenfällige Bestätigung, daß Gottes Heilswirksamkeit für sein Volk wirklich schon begonnen habe, daß sein Volk schon in der Dämmerung des Morgens der Heilszeit stehe und der lichte Tag der Vollendung bald in seinem vollen strahlenden Glanze erscheinen werde?

Aus diesem allgemeinen Gedankenkreise führen nun m. E. die Sätze v. 16. 17 heraus, indem sie auf speziellere Tatsachen hinweisen, deren Eintritt in der kommenden Zeit den Beweis für Jahwes gnädige Wiederzuwendung zu seinem Volke liefern wird, an die aber im Zusammenhang der ersten Vision noch nicht gedacht wird. Trotz des עוֹד קְרָא v. 17 halte ich diese Sätze nicht für Gottesgedanken, die der Prophet in der ersten Vision empfangen hat. Dagegen mögen sie alsbald nach dem Empfang der Gesichte überhaupt vom Propheten ausgesprochen worden sein, gewissermaßen als spezialisirende Anwendung der ihm kundgegebenen allgemeinen Gedanken auf die das nächstliegende praktische Interesse der Gemeinde besonders in Anspruch nehmenden Umstände, wie den Tempelbau, die Wiederaufrichtung Jerusalems und der judäischen Städte und ihres Wohlstandes. Auffällig ist übrigens auch die Rede von Jahwe in III. pers. in v. 17^{b}, die sich, wenn mit 𝔊 וְרִחַם gelesen wird, eigentlich auch mit v. 16, wenigstens teilweise, stößt. M. E. haben wir also v. 16. 17 als einen Anhang anzusehen, der erst nachträglich dem ersten Visionsberichte zugefügt wurde.

2. Das zweite Visionsbild von der nahenden Zertrümmerung der Weltmacht. (2, 1–4.)

a) Kritische Untersuchung und Feststellung des Textes des Visionsberichtes.

Das zweite Gesicht ist in 2, 1–4 enthalten. Hier bedarf der Text ebenfalls mehrfach der Korrektur. Daß am Ende von v. 2 die Namen in der vorliegenden Gestalt Schwierig-

keiten bieten, hat man längst erkannt, sich aber in früheren Zeiten damit so gut es ging abgefunden. Wellhausen schreibt bündig: „Streich את ישראל וירושלם v. 2“. Nowack, und ebenso Marti[1], folgt ihm darin, motiviert aber die Beseitigung auch des וירושלם, indem er auf das Fehlen der nota accus. und auf die Tatsache hinweist, „daß es sich bei זרו ja um das Volk als Obj. handele“, zugleich aber meint, auch ein Blick auf v. 4 lege diesen kritischen Eingriff nahe. Das Fehlen der nota accus. vor ירושלם kann freilich nicht entscheidend sein, wenn ויר" eng mit את יהודה in Verbindung gebracht und so die Hauptstadt Judas mit dem Lande gewissermaßen als Einheit zusammengefaßt wird. Was den zweiten Punkt anlangt, so ist natürlich richtig, daß Objekt der Versprengung das Volk war, und richtig ist auch, um zugleich den letztgenannten Grund mit hineinzuziehen, daß in v. 4^{b} allein ארץ יהודה als Objekt des זרות durch die Heiden genannt wird (v. 4^{a} muß außer Betracht bleiben, weil der Satz, wie wir sehen werden, selbst kritischen Bedenken unterliegt). Aber ich möchte „Jerusalem“ darum doch nicht aus v. 2^{b} entfernen, weil die Stadt gegenüber dem Lande ihre besondere Bedeutung hatte, zumal darum auch, weil 1, 12 in dem Gebet des Engels neben Jerusalem auch „die Städte Judas“ genannt wurden, obwohl hernach in der dem Sacharja aufgetragenen göttlichen Botschaft nur von Jerusalem und Zion die Rede ist. Außerdem läßt sich die Nennung Jerusalems in v. 2 auch wohl begreifen, wenn man sich (auch im Hinblick auf die dritte Vision) erinnert, daß das Interesse der Judengemeinde zur Zeit, als der Prophet diese Gesichte schaute, in ganz besonders starkem Maße auf Jerusalem gerichtet war, nicht minder aber auch, wenn man bedenkt, daß seiner Zeit Juda erst dann ganz vernichtet war, als die Hauptstadt mit ihrem Tempel fiel, daß also wirklich die zerstörende und zerstreuende Wirksamkeit der „Hörner“ sich nach ihrem Objekte als eine zweiteilige auffassen läßt. Ich sehe demnach an sich keine genügende Notwendigkeit, auch וירוש" zu tilgen. Ob ursprünglich auch

1) Driver will die Worte וירוש" ישר את als epexegetisch zu dem voranstehenden את יהודה auffassen, aber ob man das wirklich kann? Indes, er fügt hinzu: „but they (nämlich jene beiden Schlußworte) look very much like an explanatory gloss“, und er verweist auch auf das v. 4 alleinstehende יהודה.

vor ירוש׳ die nota acc. gestanden hat, muß ich unentschieden lassen. Die Tatsache, daß auch die, wie schon gesagt, im allgemeinen nicht übel überlieferten Texte des Berichts über die Nachtgesichte an einzelnen Stellen nicht bloß glossierende oder ähnliche Eingriffe, sondern auch unwillkürliche Verderbnisse erlitten haben, rückt natürlich auch hier die Annahme in den Bereich der Möglichkeit, daß einst את vor ירוש׳ im Texte stand, dann aber bei dem Einschub von ישראל verloren ging. Aber an sich stände m. E. auch nichts im Wege, wenn wir, wie oben zunächst geschehen ist, וירוש׳ als ursprünglich betrachten wollten.

Daß ישראל Zusatz ist, daran kann gar kein Zweifel sein. Daß der, der ישראל hinter יהודה einfügte, damit an das geschichtliche „Reich" Israel gedacht habe (so wohl noch Nowack), ist nicht ganz von der Hand zu weisen, wenn man an Ezechiels Weissagung, zumal an Ez. 37,15 ff., denkt. Allerdings hat Keil nicht unrecht, wenn er meint, es hätte dann Israel eigentlich vor Juda genannt werden sollen. Aber ich glaube auch, der Glossator hat vielmehr im Sinne der jüngeren jüdischen Denkweise, wie sie sich z. B. beim Chronisten findet, ישראל an die Stelle von יהודה gestellt wissen wollen (vgl. Hitzig-Steiner, Hengstenberg, Keil, von Orelli). Und ist diese Annahme richtig, so darf man sich nicht einfach (wie die eben genannten Exegeten tun) mit ihrer Feststellung begnügen, sondern muß sich dann auch entschließen, ישראל als Glosse zu kennzeichnen. Dies muß umsomehr geschehen, als tatsächlich Sacharja in seinen Aussprüchen stets nur von Jerusalem oder Zion und daneben von Juda oder auch Haus Juda redet, und das eine Mal, wo außer unserer Stelle noch Israel genannt wird, 8,13, wo neben בית יהודה auch an zweiter Stelle בית ישראל steht, ist gleichfalls die Annahme berechtigt, daß es sich um eine glossatorische Erweiterung des Textes handelt, hier allerdings dürfte „Israel" wirklich das „Nordreich" sein sollen, es sei denn, daß die Nebenordnung von בית יה׳ und בית ישר׳ durch Waw erst nachträglich in den Text gekommen wäre, der Glossator aber beabsichtigt hätte, das eine durch das andere zu ersetzen, eine Möglichkeit, die mit Rücksicht auf 2,2 und die jüngere Redeweise überhaupt nicht von der Hand zu weisen ist. Daß aber בית ישראל in 8,13 nicht ursprünglich ist, wird durch v. 15 (wo neben Jerusalem allein בית יהודה steht), ebenso durch v. 19

und doch wohl nicht minder auch durch den איש יהודי in v. 23 einigermaßen sicher gestellt. Hingegen hebe ich zum Schluß noch einmal hervor, daß die Beibehaltung von וירושלם an unserer Stelle auch durch die steten Beziehungen der Worte dieses Propheten auf die heilige Stadt und ganz besonders auch durch 1, 12. 14 aufs nachdrücklichste empfohlen wird.

In v. 4[a] ist m. E. hinter ואמר ausgefallen אל המלאך הדבר בי, denn dieser Engel ist natürlich derjenige, der dem Propheten die Auskunft gibt. Im gegenwärtigen Text könnte man, weil in v. 3 Jahwe Subjekt ist, zu dem Mißverständnis verleitet werden, Jahwe gebe dem Propheten Antwort auf seine Frage. Das aber ist sicher nicht Sacharjas Absicht.

An v. 4[b] hat man bisher keinen Anstoß genommen, nur liest Wellhausen und ihm folgend Nowack (vgl. auch Marti) statt כְּפִי אִישׁ nach Mal. 2, 9: כפי אשר und Nowack will in der Antwort v. 4[b] das אלה streichen und als von einem Abschreiber verschuldete irrige Wiederholung aus v. 2 betrachten, indem er zugleich הקרנות usw. als vorausgesetztes Objekt zu dem später folgenden להחריד auffassen will, das dort aber dann durch אֹתָם wieder aufgenommen werde. Die Schwierigkeit, אתם mit הקרנות in grammatische Verbindung zu bringen, beseitigt er durch die Annahme, daß bei jenem an „die durch die Hörner symbolisierten Völker“ gedacht werde. Keil, der auch die Schwierigkeit des אלה gemerkt hat, ist dagegen der Ansicht, „es werde der ganze Satz v. 2 wiederholt und daran in der Form eines Folgesatzes die Aussage, wozu die Schmiede gekommen seien, angeknüpft: Dies sind die Hörner . . . und jene (die Schmiede) sind gekommen“, wobei dann der Satz aus v. 2 durch den Zusatz כפי וגו׳ näher bestimmt werde. Ich glaube, Keil hat mit seiner Annahme einer Wiederholung aus v. 2 recht[1]. Aber das füge ich hinzu, diese Wiederholung kommt nicht auf Rechnung Sacharjas. Sie ist ganz und gar überflüssig, und zwar dies umso mehr, als die Frage, die der

1) Auch Marti ist der Meinung, daß der Text viel mehr gelitten habe, als Wellhausen und ihm nach Nowack annimmt. Er hält auch die Wiederholung aus v. 2 für sekundär, zugleich aber auch den weiteren Satz ראשו ..... כפי. Danach verliert אתם seine Beziehung und ist ebenfalls nicht ursprünglich. Ebenso findet er auch das doppelte קרן am Schlußsatze auffallend. Er rekonstruiert den Text schließlich zu einem sehr viel einfacheren Satze, als uns jetzt die Überlieferung bietet. Dazu s. u.

schauende Prophet in v. 4[a] an den Engel richtet, ja eine Wiederholung der eben erst empfangenen Auskunft über die Bedeutung der Hörner keinesfalls erfordert, vielmehr lediglich darauf gerichtet ist, zu erfahren, was die vier חרשים zu tun bestimmt sind. Auf die Hörner konnte — darin hat Nowack recht — jedenfalls nur im Objekt in dieser Antwort Bezug genommen werden, aber daß dies Objekt dann von dem Propheten selbst in einer Antwort, die in erster Linie der Frage nach der Aufgabe der חרשים dienen sollte, so stark betont an die Spitze gestellt worden sein sollte, obwohl nach dem Zusammenhang gar kein Zweifel aufkommen konnte, wen die Arbeit der „Schmiede" treffen werde, halte ich einfach für ausgeschlossen.

M. E. sind die Worte אלה הקרנות וג׳ tatsächlich durch einen Abschreiberfehler (anders läßt sich ihr Eindringen nicht erklären) eingedrungen, und es ist dann die weitere Gestaltung des gegenwärtigen Textes hiernach nötig und vorgenommen worden. Man hätte auch, meine ich, stärkeren Anstoß an dem masoretischen כפי איש וג׳ nehmen sollen. Wenn ich den Wortlaut mir einigermaßen im Zusammenhang verständlich zurecht zu legen versuche, so komme ich allenfalls zu einem Satze wie: „nach Maßgabe eines Mannes, der sein Haupt nicht erhoben hat" (so auch vom Syrer übersetzt), und das könnte dann sagen wollen, man trieb Juda in die Zerstreuung, ohne daß es Widerstand leistete oder leisten konnte. Es scheint mir doch nicht so ganz leicht zu sein, כפי וג׳ ohne weiteres im Sinne eines Konsekutivsatzes zu verstehen. Das muß ich auch gegen die m. E. nur willkürliche Korrektur Wellhausens und Nowacks: כפי אשר sagen, wenigstens Mal. 2, 9 ist der so eingeleitete Satz kein Konsekutivsatz, man würde denselben viel eher kausal oder korrelativ nennen können, und so gefaßt paßt dort כפי אשר auch vortrefflich (= „gemäß oder entsprechend dem, daß ihr meine Wege nicht eingehalten habt . . ., habe ich euch nun verachtet . . . gemacht). Von dieser Stelle aus würde man tatsächlich in Sach. 2, 4 zu der Auffassung des Satzes gelangen können, nur in dem Maße, wie Juda nicht sein Haupt erhob, ward es von den Hörnern versprengt. Daß das aber hier im Zusammenhang so gut wie mit Rücksicht auf die geschichtlichen Tatsachen Unsinn sein würde, bedarf keiner weiteren Begründung.

Ich halte nach alledem den Satz כפי וג׳ weder in der masoretischen Gestalt noch in der von Wellhausen gebotenen für ursprünglich, sondern bin je länger je mehr der Überzeugung, daß wir es von כפי an bis ראשו mit dem Produkt einer mühsamen Textkonstruktion auf Grund einer stark verwischten und zertrümmerten Konsonantenreihe zu tun haben. M. E. liegt in den Worten: כפי איש לא ein ursprüngliches וירושלם versteckt. Die Zahl der Buchstaben von פ׳׳ an ist genau dieselbe wie in letzterer Konsonantengruppe. Die beiden Konsonanten של fallen in beiden Reihen genau aufeinander, ebenso das Anfangsjod der letzteren mit dem ersten י in jener Gruppe, und daß aus רו in älterer kursiver gearteter Schrift bei eingetretener Verderbnis allenfalls אי werden konnte, wird man auch zugeben können (man vergleiche nur einmal alte Schriftformen und gebrauche etwas Phantasie dazu), ebenso ließe sich auch das Schluß-מ mit א vermitteln. Hinter נשאראשו[ן] vermute ich ein arg zertrümmertes וישראל. Hier würden auch die Buchstaben רא genau zusammenfallen. Die Rekonstruktion von נשא ראשו mag nicht allein aus dem Schein, den die Buchstabentrümmer machten, zu erklären sein, hier mag vielmehr bei der Formulierung des neuen Wortlauts auch schon das bestimmend mitgewirkt haben, was man vorher glaubte lesen zu müssen. Auffällig bliebe freilich, daß hier ישראל hinter ירושלם stände, während es wenigstens in unserm Texte in v. 2 vor demselben steht, aber es wäre immerhin denkbar, daß diese Verschiebung dem Abschreiber unwillkürlich in die Feder geflossen sei. Wir befänden uns hier also vor einer nicht ohne weiteres zu beseitigenden Schwierigkeit, aber solche Reste verbleiben leider zu oft bei derartigen kritischen Textoperationen. Auch die Form ויבאו ist nicht ursprünglich. Ursprünglich dürfte vielmehr die Lesung באו gewesen sein, erst das Eindringen des vorausgehenden Satzes machte die Form ויבאו nötig und geht vielleicht erst auf die Hand zurück, die den Wortlaut von כפי an geschaffen hat, natürlich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß auch schon bald nach dem Eindringen des Irrtums die Verbalform grammatisch richtiger gestaltet wurde.

Wie aber hat nun der Anfang des Satzes gelautet, der die Antwort auf die in v. 4[a] enthaltene Frage geben sollte? Da, wie ein Vergleich sofort zeigt, durch alle Gesichte hin-

durch die Formulierung der hier in Betracht kommenden Sätze eine auffallend große Gleichartigkeit zeigt, so kann kaum zweifelhaft sein, wie der Satz einst in seinem Anfang gelautet hat. Er lautete m. E. so: וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר (?) בָּאוּ אֵלֶּה להח״ Ob לאמר wirklich ursprünglicher Bestandteil ist, weiß ich nicht. Soviel ich sehe, findet es sich nur ein einziges Mal so hinter dem ויאמר אלי, nämlich 4, 13, sonst folgt stets unmittelbar auf אֵלַי der Wortlaut der Antwort. Der Satz, so formuliert, gibt die nach v. 4[a] erwartete Antwort[1].

Die Kritik ist aber noch nicht am Ende. Auch in dem finalen Infinitivsatze ist nicht alles mehr in Ordnung. Freilich hat man bisher, so viel ich sehe, nirgends Anstoß daran genommen. Nur Gunkel (Schöpfung und Chaos, S. 122, Anm. 3) sagt, להחריד אתם sei sinnlos, und korrigiert nach 𝔊 (τοῦ ὀξῦναι): לְהָחֵד אֹתָם = um „Hacken zu wetzen", אֵת sei ein landwirtschaftliches Gerät, mit dem man schlage. Aber daß es auch ein Instrument sei, mit dem man Hörner abzuschlagen pflegt, scheint mir doch nicht so sicher zu sein, und ich meine, es eigneten sich dazu andere Schneidwerkzeuge, selbst Hämmer, besser als Hacken oder Karste oder was immer unter את

---

1) Nicht uninteressant ist der Satz, den 𝔊 in v. 4[b] bietet. Sein Text lautet: καὶ εἶπε · Ταῦτα τὰ κέρατα τὰ διασκορπίσαντα τὸν Ἰούδα καὶ τὸν Ἰσραὴλ κατέαξαν, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἦρε κεραλήν. Ich setze gleich die Fortsetzung hinzu: καὶ ἐξήλθοσαν οὗτοι τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ εἰς χείρας αὐτῶν τὰ τέσσαρα κέρατα, τὰ ἔθνη τὰ ἐπαιρόμενα κέρας ἐπὶ τὴν γῆν κυρίου τοῦ διασκορπίσαι αὐτήν. — Ob jene Worte καὶ τὸν Ἰσραὴλ κατέαξαν auf hebräischer Textgrundlage beruhen? Anscheinend hat der Grieche כפי nicht gelesen oder mindestens nicht übersetzt (Mal. 2, 9 lesen wir richtig: ἀνθ' ὧν). Es wäre allerdings mit Bezug auf meine oben mitgeteilte Vermutung recht interessant, wenn in der ägyptisch-alexandrinischen Texttradition hier wirklich ואת ישׂראל und zwar wie in v. 2 an zweiter Stelle gelesen worden wäre. Freilich ist auch möglich, daß in Ägypten, vielleicht sogar erst in der Version selbst, Israel hinzugefügt wäre, aber warum dann nicht auch Jerusalem, das auch beim Griechen in v. 2 steht? Wenn wir κατάγνυμι = שׁבר setzen, so würden in der masoretischen Konsonantenreihe: כשׁאראשׁו die Buchstaben שׁ und ר im Abstande eines Buchstabens von einander ihre Parallele haben; die Möglichkeit läge also vor, daß das griechische κατέαξαν wirklich auf einer hebräischen Grundlage ruhte. Wie sich die Sache wirklich verhält, wer vermag das zu sagen?! Übrigens ließe sich der Satz καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἦρε κεραλήν ganz gut als nachträglicher Zusatz zu dem ursprünglichen Texte 𝔊's auf Grund des herrschend werdenden hebräischen Textes begreifen.

gemeint sein kann. Ich halte diese kritische Textänderung nach 𝔊 für mehr scharfsinnig als richtig (auch Marti nennt sie „schwerlich eine Verbesserung"). Es ist in Wahrheit auch nicht an dem, daß להחריד in dem Zusammenhange des Textes, wie er wahrscheinlich ursprünglich lautete, sinnlos sei. Das läßt sich nur sagen, wenn man nach dem gegenwärtigen Texte als Objekt zu diesem Infinitiv die Hörner zieht, aber es fragt sich m. E., ob dies in dem ursprünglichen Wortlaut des Textes geschah. Die Lesart in 𝔊 ist hier nicht besonders maßgebend. Sie beweist nur, daß der Übersetzer in seiner hebräischen Vorlage die Konsonanten להחראתם vorfand oder doch lesen zu müssen meinte, die er richtig mit τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ übersetzte, aber sie beweist nicht, daß diese hebräische Vorlage auch die ursprüngliche Lesart bietet, daß sie nicht vielmehr das Produkt eines Textverlustes ist, um so weniger kann sie dieses beweisen, als die masoretische Lesart auch von 𝔗 und 𝔖 bezeugt wird. Es ist zudem auch leichter, die von 𝔊 vorausgesetzte Lesart aus der masoretischen zu erklären als umgekehrt diese aus jener. Stand einst im Texte להחרדאתם, so ist der Ausfall eines der beiden äußerlich so sehr ähnlichen Buchstaben ד und ר bei einer Abschrift unschwer begreiflich, freilich denkbar wäre auch, daß durch irrtümliche Verdoppelung eines ursprünglichen ד beim Abschreiben die masoretische Lesart entstanden sei, aber für wahrscheinlich halte ich es nicht, daß die Sache so liegt. Und zwar glaube ich dies vornehmlich auch darum nicht tun zu sollen, weil die von Gunkel im teilweisen Anschluß an 𝔊 vorgeschlagene Lesart im Zusammenhang mindestens sehr sonderbar ist, wie ich schon hervorhob. Man erwartet im Zusammenhang des zweiten Gesichts nichts anderes als den Gedanken ausgesprochen, daß Jahwe schon die Organe bereit habe, mittels deren er an den mit den „Hörnern" gemeinten Mächten seinen Willen vollziehen werde, dessen Vollstreckung eben eine notwendige, ja ich darf sagen, die letzte Vorbedingung für die vollkommene Herbeiführung des Endheils war. Es fragt sich zur endgültigen Beurteilung der einander gegenüberstehenden Lesarten nur, in welcher Form man diesen Gedanken ausgesprochen erwarten darf. Und da, glaube ich, bedarf es keiner großen Untersuchung, um die richtige Entscheidung zu finden.

Es ist und bleibt wahr, was ich früher sagte, daß jedes Gesicht für sich zu betrachten ist, daß ein jedes inhaltlich ein in sich geschlossenes Ganze bildet, aber das schließt nicht aus, daß die im ersten oder dem jeweils vorhergehenden Gesichte ausgesprochenen Gedanken Anknüpfungspunkte enthalten für die, denen in den folgenden im besonderen Ausdruck verliehen werden soll und verliehen wird. Ganz besonders deutlich findet sich dies inhaltliche Verhältnis zwischen dem zweiten und dem ersten Gesichte.

Wir sahen, daß zwar auch in der ersten Vision von der Völkerwelt und dem sie sicher treffenden göttlichen Zorngerichte die Rede ist, daß aber der prophetisch-didaktische Hauptnachdruck nicht sowohl darauf, als vielmehr auf der trostreichen Vergewisserung der neuen Gottesgemeinde ruhe, daß das Morgenrot der Vollendungszeit wirklich schon den Himmel ihrer Zukunft erhelle, daß der Anbruch des vollen Glanzes des Heilstages so sicher folgen werde wie der natürliche Tag auf das ihn meldende Frührot. Der Gedanke an das Gericht, dem die Völkerwelt verfallen wird, tritt zwar am Ende scharf hervor, aber doch hinter jenem anderen wesentlich zurück, ihm gilt eben das zweite Gesicht.

Nun ist aber wohl zu beachten, was die von ihrer Streife über die Erde heimgekehrten Reitergeschwader gemeldet haben. Sie berichten 1, 11: הנה כל הארץ ישבת ושקטת. So wie כל הארץ in diesen Worten in Gemeinschaft mit dem הגוים השאננים 1, 15 die sicherste Grundlage für das richtige Verständnis der „vier Hörner“ 2, 1 bietet, und darin herrscht heute wohl ziemlich allseitige Übereinstimmung, daß dieselben schon im Targum richtig gedeutet sind (nämlich = „Königreiche“ [מלכון resp. מלכותא] oder „Königreiche der Völker“ [מלכות עממיא]), so scheint mir das Prädikat ישבת ושקטת 1, 11 und das Attribut השאננים 1, 15 auch einen festen Boden zu gewähren, auf dem wir die Frage entscheiden können, die uns jetzt beschäftigt.

Ich meine, es bedürfe nur des Hinweises auf jene Prädikate, um uns den Schluß nahe zu legen, daß in 2, 4 die masoretische Lesart להחריד als die wirklich ursprüngliche betrachtet werden muß. Die noch in sorgloser Ruhe, in dem sicheren Gefühle ihrer Macht dahin lebende Heidenwelt wird bald durch Jahwes Werkzeuge aufgeschreckt, in Unruhe versetzt werden. Es wird in Erfüllung gehen, was vor wenigen Monaten noch

Haggai (vgl. bei ihm 2, 6 ff., 20 ff.) angekündigt hatte. Jahwe wird Himmel und Erde erbeben machen und dann verwirklichen, was er verheißen hat. Ich meine, auch der Rückblick auf jenes אני מרעיש lege, zumal in Verbindung mit jenen Worten in Sach. 1, 11. 15, sehr nahe, als wirklich ursprüngliche Lesart in 2, 4 eben jenes להחריד zu betrachten. Und daß dies Wort nicht etwa zu schwach für das ist, was an der Heidenwelt geschehen soll, lehrt der wirkliche Gebrauch der Wurzel חרד und ihrer Derivate. Ja, daß dieser Ausdruck ganz besonders gut gewählt ist auch aus sachlichen Gründen, ergibt sich, wenn man folgendes wohl bedenkt.

M. E. kann eben aus sachlichen Gründen in dieser Vision kein Ausdruck gestanden haben, der lediglich die Zertrümmerung der Heidenwelt ankündigte, es mußte ein Ausdruck sein, der ähnliche Gedankenreihen wie Hagg. 2, 7, aber auch wie Sach. 2, 15 und 8, 20 ff., nicht ausschloß. Ich sage mit Bedacht, es mußte ein solcher Ausdruck sein, denn es gilt auch von diesem Gesicht wie von dem ersten, daß in ihm der auszusprechende prophetische Gedanke nur in allgemeiner Form ausgeprägt werden konnte. Daß dem so ist, wird ja zur Genüge bestätigt auch durch den ganz allgemein gehaltenen bildlichen Hinweis auf die Heidenwelt (= vier Hörner) wie auf die göttlichen Gerichtsorgane (= vier Schmiede), über deren wirkliche Art und Herkunft man obendrein ganz im Ungewissen gelassen wird. Die Heidenwelt wird in schreckhafte Unruhe versetzt werden, und sie wird, soweit sie sich nicht von dem Dunkel ihrer Nacht erlösen läßt und in das Licht des Heilstages mit dem Jahwevolke eingeht (vgl. 2, 15, 8, 20 ff.), allerdings dem Untergang verfallen, wie das nächtliche Dunkel schließlich von dem aufsteigenden Morgenlicht überwunden wird.

Ich meine, es sei nunmehr genügend dargetan, daß Gunkels Urteil, להחריד sei „sinnlos", vollkommen unbegründet ist, daß wir vielmehr gerade in diesem Infinitiv die ursprüngliche Lesart zu erkennen und anzuerkennen haben. Ich kann dagegen wenigstens teilweise als berechtigt anerkennen, was bei Hitzig-Steiner zu lesen ist. Sie sagen, „der Verfasser falle, da er nicht להחריב schreibe (das auch Marti wohl vorziehen möchte), aus dem Bilde in die Bedeutung, kehre aber durch ליהוה zum Bilde zurück". Gewiß läßt להחריד an die mit den „Hörnern" symbolisch gemeinten גוים denken, die ja auch hernach wirklich

als Objekt kommen, und man kann sagen, לידות führe zu dem Bilde zurück. Indes, es fragt sich, ob dieser zweite Infinitiv wirklich ursprünglich ist.

Ich glaube dies in Zweifel ziehen zu dürfen. Ich halte die Worte לידות את קרנות für einen jüngeren Zuwachs zu dem ursprünglichen Texte. Daß sie schon vor der Abzweigung der ägyptisch-alexandrinischen Texttradition im Texte standen, beweist 𝔊. Das exegetische Verständnis derselben ist aber in Ägypten ein anderes gewesen als auf palästinensischem Boden, wie nicht nur der masoretische Text, sondern auch 𝔗 und 𝔖, auch 𝔙, die alle die gleiche Deutung der Konsonanten vertreten, gegenüber dem griechischen εἰς χείρας αὐτῶν (!) κτλ. (vgl. S. 61 Anm.) beweisen. Diese Übersetzung setzt keinen anderen Konsonantentext voraus, da ja ידות als Plur. von יד wiederholt vorkommt. Es ist aber nicht unwichtig, daß die Auffassung der Konsonantengruppe, die in unserem Texte festgelegt ist, dem Griechen fremd war, und zwar derart, daß er zu dem sonderbaren Texte gelangte: τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ εἰς χείρας αὐτῶν κτλ., denn „um sie (die Hörner) zu schärfen in ihre Hände hinein . .“ ist einfach „sinnlos“. Ob dem αὐτῶν hinter χείρας in der hebr. Vorlage ein Suffix entsprach, ob also in dieser ידותם oder ידתם gelesen werden zu sollen schien, lasse ich dahingestellt. Für meine weitere Argumentation ist es gleichgültig.

Nun halte ich aber schon das Verbum ידה für sehr zweifelhafter Natur. Man übersetzt es mit „niederwerfen“ (so auch Marti), und wie man dies versteht oder verstehen muß, versteht sich von selbst. Nowack übersetzt es mit Wellhausen = „abschlagen“[1]. Aber daß die Wurzel dies nicht bedeuten kann, ist m. E. absolut sicher. Hat es die Wurzel ידה im wirklichen Sprachgebrauch jemals gegeben (was ich nicht bestreiten kann, aber ich glaube, es kann, wie wir noch sehen werden, auch aus der überlieferten Literatur nicht erwiesen werden), so hat sie die Bedeutung „werfen“ gehabt, und zwar gemeint in dem Sinne, wie man Steine wirft (wie ידד vom „Loswerfen“ wiederholt vorkommt). Daß das Geworfene auch auf die Erde fallen kann, versteht sich von selbst. Aber das Wort ohne weiteres im Sinne jenes „niederwerfen“ zu ver-

1) Dafür sollte man eher גדע erwarten.

stehen, geht m. E. nicht. M. E. würde der Text zunächst nur sagen, die „Schmiede“ sollten die „Hörner“ werfen, fortwerfen, fortschleudern. Daß das aber eine Vorstellung gibt, die in den Zusammenhang des Bildes nicht mehr paßt, brauche ich wohl nicht auseinanderzusetzen.

Nun kommt aber hinzu, daß die Existenz einer Wurzel ירה im alten Testament sehr fraglich ist. Nur noch an zwei Stellen außer Sach. 2 kommen Formen von ihr vor, nämlich Jer. 50, 14 und Threni 3, 53. In jener Stelle finden wir Imper. Qal יְרוּ = schießet (mit dem Bogen), aber in Handschriften findet sich dafür auch das gleichbedeutende יָרוּ, in der zweiten Stelle lesen wir: וַיִּדּוּ אֶבֶן בִּי (nämlich auf den in die Grube Gesenkten), aber auch hier könnte etwa וַיָּרוּ gelesen werden, ohne den Sinn irgendwie zu schädigen. Und man wird zugeben, daß auch an unserer Stelle ohne irgend welche Wandlung des Sinnes ganz gut statt לִידוֹת : לִירוֹת (vgl. zur Form Ps. 11, 2; 64, 5) gelesen werden könnte. Ich meine also, es seien lexikalische Bedenken gegen die überlieferte Lesart genügend begründet, und ich setze hinzu, sie scheinen mir um so begründeter zu sein, als seltsamerweise die alexandrinische Exegese, wie sie von ⑥ bezeugt wird, auch garnicht an eine Verbalform gedacht hat. Man sollte sagen, das hätte ihr doch in den Sinn kommen können, falls sie eine Wurzel ירה kannte, ehe sie zu der Sinnlosigkeit einer Deutung überging, wie sie sich uns in ⑥ darbietet.

M. E. beruht ein Teil der Worte hinter להחריד auch auf einem, hernach zu der gegenwärtigen Lesart zurechtgestellten Abschreibefehler, während ein anderer Teil erst, nachdem dieser Fehler eingedrungen war, hinzugefügt wurde, um einigermaßen Sinn in den durch die Textvermehrung unverständlich oder doch schwierig gewordenen Satz zu bringen. Der ursprüngliche Text lautete nach meiner Überzeugung so: להחריד את הגוים הנשאים וג׳. Hierin ist allerdings das Bild, womit die Vision begann, ganz verlassen, aber ist das innerhalb der Erklärung der Erscheinungen durch den Engel auffällig? Ich meine, das sei nicht der Fall, denn es handelt sich doch darum, der Gemeinde deutlich zu sagen, daß die גוים, unter denen sie litt und die auch jetzt noch das „Horn“ gegen sie richten, aus ihrer Ruhe und Sicherheit aufgestört werden sollen. Das Partizipium braucht ja nicht bloß auf die Vergangenheit zu

gehen, kann sich vielmehr auch auf die Gegenwart beziehen, in der man vielleicht besondere Ursache hatte, das „Horn" der Heiden wieder zu fürchten (ich erinnere an das, was ich in meiner Schrift „Juden und Samaritaner" zu Hagg. 2, 10 ff. ausgeführt habe; ich komme hernach wieder darauf zurück). In diesem Satze ist auch להחריד vollkommen am Platze. Nun glaube ich, daß es einem Abschreiber passierte, hinter את, verleitet durch formelle Ähnlichkeit des ת und ה, die Konsonantenreihe חריראת noch einmal zu schreiben, und dies wurde dann hernach auf paläographisch durchaus begreiflichem Wege in die Buchstaben מלידות umgewandelt[1]. So entstand dann im Textzusammenhang zunächst: להחריד אתם לידות, und da man wohl fühlte, daß הגוים וגי nicht gut unmittelbares Objekt zu לידות, wie immer man es verstanden haben mag, sein könnte, so wurde nachträglich noch את קרנות zugesetzt. Ich meine, so lasse sich die Entstehung der überlieferten Lesart in plausibler Weise erklären, und damit aber auch die Ausscheidung der den Zusammenhang empfindlich störenden Worte ausreichend begründen.

Am Ende des Verses, glaube ich, hat 𝔊 einen richtigeren Text. Dort lautet der Text (vgl. S. 61 Anm.): ἐπὶ τὴν γῆν κυρίου. Allerdings stimmen auch hier 𝔗 und 𝔖 mit dem masoretischen Texte überein. Aber es scheint mir ארץ יהוה bezeichnender zu sein, als ארץ יהודה; ja, man kann sogar fragen, warum steht hier ארץ vor יהודה, während vorher nur der Name des Landes steht (vgl. auch 2, 16)? Daß es sich um das „Land" handelt, versteht sich schließlich doch auch von selbst. Hingegen hat die Benennung des Landes als ארץ יהוה, gerade im Zusammenhang mit dem Worte gegen die Heiden, auch tröstende, den Glauben stärkende Bedeutung für die, für welche die Gesichte bestimmt sind. Jahwe bekennt sich damit persönlich zu dem Lande. Es ist also auch seine Sache, dasselbe, nachdem er sich ihm wieder zugewandt hat, zu schützen. Der

1) Um sich zu überzeugen, daß zu gewissen Zeiten ח und מ sich formell einander stark näherten, vergleiche man die Schrift der aram. Papyri aus dem 5.—3. Jahrhundert v. Chr. (Schrifttafel in Ges.-Kautzsch, Gramm. 28, Kol. 13). Der Kopf eines ר konnte ganz gut nach Verwischung oder Verkürzung des unteren Schaftes als die untere Schleife eines ל angesehen werden. Auch konnte ein etwas verstümmeltes א ohne Mühe zu ו werden.

Gedanke, daß das Land Jahwes Land sei, leitet sodann auch ganz trefflich über zu der dritten Vision, wo in anderer Weise Jerusalem als seine Stadt bezeichnet wird.

Lesen wir nach alle dem v. 4[b] so, wie ich vorgeschlagen, so haben wir eine glatte, klare Antwort auf die Frage in v. 4[a]; nichts ist mehr an dem so gewonnenen Texte auszusetzen. Der Bequemlichkeit halber setze ich ihn im ganzen noch einmal hierher: וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר (?) בָּאוּ אֵלֶּה לְהַחֲרִיד אֶת־הַגּוֹיִם הַנֹּשְׂאִים קֶרֶן אֶל־אֶרֶץ יהוה לְזָרוֹתָהּ[1].

Der in v. 1—4 enthaltene Bericht über die zweite Vision nach der kritischen Wiederherstellung seines Textes entspricht nach allen Seiten hin dem allgemeinen Charakter, den alle anderen Abschnitte tragen. Bei aller klaren Bestimmtheit in der Ausprägung des Hauptgedankens sind alle übrigen Züge in der Zeichnung des visionären Vorgangs nur soweit ausgestaltet, als notwendig erscheint, um die Hauptsache verständlich und zur Befriedigung des zeitgeschichtlichen Bedürfnisses der gläubigen Gemeinde wirksam zu machen. Es entspricht diese zweite Vision also auch ganz dem, was wir früher über die charakteristische Eigenart solcher — nicht bloß dieser — Visionen überhaupt sagten. Daß mit v. 4 das zweite Gesicht sein Ende gefunden, versteht sich, schon im Hinblick auf die Einleitung v. 5, ganz von selbst.

Der Text des Berichts über das zweite visionäre Bild lautet in kritisch revidierter Gestalt folgendermaßen:

> [1] Da erhob ich meine Augen und schaute, und siehe! da waren vier Hörner! [2] Ich aber sprach zu dem Engel, der mit mir redete: „Was bedeuten diese da?“ und er sprach zu mir: „Dies sind die Hörner, die Juda und Jerusalem zerstreut haben“. [3] Da ließ mich Jahwe vier Werkmeister schauen, und ich sprach [zu dem Engel, der mit mir redete]: „Was auszurichten kommen

---

1) Marti vermutet, die Erklärung des Engels habe nach לֵאמֹר einfach folgenden Wortlaut gehabt: אֵלֶּה בָּאִים לְיַדּוֹת אֶת־אַרְבַּע הַקְּרָנוֹת („diese kommen, um die vier Hörner niederzuwerfen“). Natürlich würde sachlich diese kurze Erklärung auch genügen, aber ich kann mich doch nicht entschließen, in so großem Umfange den überlieferten Text als „Auffüllung“ anzusehen. Was ich gegen לידות zu sagen habe, steht oben im Texte. Wenn ich Marti's Rekonstruktion annehmen wollte, würde ich doch lieber aus dem להחריד und dem לידות zusammen ein לְהַכּוֹת entnehmen und einsetzen. Das paßte denn sachlich doch besser zu den חרשים wie zu den Hörnern.

diese da?“ Er aber sprach zu mir folgendermaßen (?): „Es kommen diese da, um aufzuschrecken die Völker, die das Horn wider das Land Jahwes trugen, um es zu zerstreuen!“

b) Bedeutung des Visionsbildes für die jüdische Gemeinde.

Nur ein kurzes Wort ist erforderlich, um die Bedeutung festzustellen, die das zweite visionäre Bild als Ausdruck göttlicher Offenbarungsgedanken in jener Stunde für die Judengemeinde hatte. Was hier gesagt werden kann, ist eigentlich schon alles im ersten Abschnitt ausgeführt worden. Positiv wird mit diesem Bilde im engsten Anschluß an die allgemeine Ankündigung am Ende des ersten Visionsberichts dem Glauben der Gemeinde bestätigt, daß Jahwe alsbald die gottfeindliche Weltmacht niederwerfen, also damit seinerseits die letzte Voraussetzung zur vollen Verwirklichung bringen wird, die vorhanden sein muß, ehe das Reich der Vollendung, das messianische Heils- und Friedensreich aufgerichtet werden kann. Gerade die ernsten Sorgen, die man innerhalb der Gemeinde infolge der Entscheidung im 9. Monat in jenen Tagen wegen der Möglichkeit feindseliger An- und Eingriffe von außen her zu hegen Ursache hatte, sollten und konnten durch diese nachdrückliche göttliche Zusage zerstreut werden. Gerade im Lichte unserer Auffassung der äußeren und inneren Lage der Judengemeinde seit jener Entscheidung gewinnt auch dies Visionsbild an Klarheit zeitgeschichtlicher Motivierung und an heilsgeschichtlicher Bedeutung.

3. Das dritte Visionsbild von der Herrlichkeit Jerusalems unter Jahwes Schutz. (2, 5–9).

Die dritte Vision ist in v. 5—9 enthalten. Der Bericht ist in allen seinen Teilen klar, und deutlich tritt aus ihm hervor, welcher prophetische Gedanke zum Nutzen der Gegenwart ausgesprochen, über welche Sorge dem Jahwevolke der Gegenwart in tröstlichem Zuspruch hinweggeholfen werden soll. Wie in den beiden ersten Visionen bietet auch hier das eigentliche visionäre Bild nur die allerdings beziehungsreiche und bedeutsame Grundlegung für den vom Propheten hernach an die Gemeinde zu übermittelnden Gottesspruch, der ohne alle Einkleidung, in unzweideutiger Form, wie in 1, 14. 15 und 2, 4,

am Schluß des Ganzen sagt, was er sagen soll. Es fehlt auch nicht an bedeutungsvollen Verbindungslinien zwischen dem in dieser Vision ausgeprägten Hauptgedanken und den beiden vorausgehenden Visionen, zumal der ersten. Wird das Land durch den siegreichen Kampf der über ihm aufgegangenen Herrlichkeit Jahwes wieder vor aller Welt als „Jahwes Land" (2, 4) erwiesen, so wird vor allem, wenn der volle Tag der Heilszeit angebrochen ist, Jahwes Lichtherrlichkeit, Jahwes Majestät um und in Jerusalem, seiner Residenz inmitten seines Volkes, und von da aus über die ganze Erde hin erstrahlen, und mit der Erreichung dieses Zieles ist alsdann verwirklicht, was, wie wir sahen, am Eingang des ersten Bildes schon in den Farben der Rosse und in der Symbolik der Myrthen geheimnisvoll und doch für den Glauben verständlich genug angedeutet war. Es bedarf endlich kaum eines besonderen Hinweises auf die Tatsache, daß die zweite und dritte Vision mit ihrer besonderen prophetischen Verkündigung die Gedanken weiter ausführen, die in allgemeiner Form 1, 14. 15 ausgesprochen sind. Der innere Zusammenhang wie der Fortschritt der prophetischen Gedankenentwicklung liegt klar vor Augen.

Auf die besondere zeitgeschichtliche Bedeutung dieser Vision werde ich unten näher eingehen. Zunächst sei erledigt, was zur Kritik des Abschnittes zu sagen nötig ist.

a) Begrenzung des Visionsberichts und kritische Bemerkungen zu seinem Text.

Ich glaube, es bedarf keines weiteren Beweises, daß der Bericht über diese Vision wirklich mit v. 9 seinen vollen Abschluß erreicht hat. Alles, was folgt in v. 10ff., hat inhaltliche Beziehung zu dem Vorhergehenden, aber, und das ist beachtenswert, zu dem Gesamtinhalt der beiden in diesem Kapitel zusammengefaßten Visionen. Indes, es sind doch nur einzelne Aussprüche des Propheten, die zwar im sachlichen Zusammenhang mit dem Inhalt der Visionen ihm hernach eingegeben sein mögen, die ihm aber nicht im Verlaufe der Schauung selbst zugegangen sind. Man kann sie als erläuternde Beigaben zu der Mitteilung der beiden Visionen betrachten, aber ich muß es auch hier für mehr als fraglich halten, ob der Prophet selbst sie schon bei der Aufzeichnung seiner Nachtgesichte hinzugefügt hat. Es ist sehr viel wahrscheinlicher,

daß sie auch hier von der Hand angefügt sind, die das gegenwärtige Buch Sacharja (c. 1—8) redigiert hat.

Der Text in 2, 5–9 scheint im ganzen ziemlich tadelfrei überliefert zu sein. Nur folgendes verdient zunächst Beachtung. In v. 7 hat 𝔊 an Stelle des ersten יצא: εἱστήκει, an zweiter Stelle lesen wir auch dort ἐξεπορεύετο (= יצא). Die partizipiale Aussprache des masoretischen Textes ist (nach הנה, aber auch mit Rücksicht auf die Lebhaftigkeit der Darstellung des Visionsbildes) selbstverständlich beizubehalten, aber es könnte wohl das Richtige treffen, wenn wir an erster Stelle עָמַד läsen (so auch Wellhausen, Nowack, Marti, Driver; indes s. u.). Man könnte dazu auf die Tatsache hinweisen, daß עמד in den Nachtgesichten verhältnismäßig häufig erscheint. Außerdem darf auch nicht übersehen werden, daß sonst überall der angelus interpres eine — ich darf wohl sagen — feststehende Gestalt in den Visionsbildern ist; er ist, wenn man an seinen Ursprung denkt, begreiflicherweise selbst nicht in Bewegung, während ihm untergeordnete Wesen die Aufgaben erfüllen, die eine Bewegung im Raume erfordern. Man denke nur an die Reiterscharen in c. 1, ferner an „die, welche vor ihm stehen“ c. 3. Natürlich spricht 4, 1 nicht dagegen, denn es bedarf keines Beweises, daß וישב nicht im eigentlichen Sinne eine Entfernung vom bisherigen Standorte voraussetzt, vielmehr im Sinne unseres adverbialen „wieder“ syntaktisch mit dem folgenden ויעירני zusammenzunehmen ist. Die griechische Lesart scheint also wirklich vorzuziehen zu sein. Die Entstehung des יצא auch an erster Stelle könnte auf einem einfachen Schreibfehler beruhen. Übrigens hat auch der Syrer nicht zwei gleiche Verba in dem Satze, aber er hat an erster Stelle יצא übersetzt (נפק), an zweiter aber scheint er בא (אתא) gelesen zu haben. Letzteres ließe sich aber auch als Verstümmelung eines ursprünglichen יצא begreifen. Wie immer die Sache liegt, jedenfalls beweist auch die syrische Vision, daß nicht alles in Ordnung ist, allerdings für עמד an erster Stelle spricht sie nicht. — In v. 8ª liest 𝔊: καὶ εἶπε πρὸς αὐτὸν λέγων · δράμε καὶ λάλησον κτλ. Es ist möglich, daß hinter אליו das Wort לאמר ausgefallen ist, dagegen ist das nicht so gewiß bei dem die Imperative verbindenden καί, obwohl es auch vom Syrer gestützt wird. — Wo wir im hebräischen Texte פרזות lesen, bietet 𝔊 κατακάρπως oder in vielen Handschriften (und Editionen) auch κατάκαρπος.

Das setzt eine Form von פרה voraus, aber welche? Ob פְּרָזוֹת? Jedenfalls aber ist die masoretische Lesart richtig, wie der weitere Zusammenhang lehrt, und Σ hat zwar frei, aber richtig übersetzt: ἀτειχίστως und Θ: εἰς πλάτος. Auch 𝔗 (פְּצָחִין = offene Städte, offene Plätze) und 𝔖 ('agurse = ἀγροί) sprechen für die masoretische Lesart. Ob κατακαρπως (-ος?) wirklich ursprüngliche Lesart des griechischen Textes ist? Wellhausen legt die Vermutung nahe, κατακαρπ. könne aus einem κατὰ κώμας korrumpiert sein (?)[1].

Hiermit könnte die Kritik abschließen, wenn nicht doch noch Gründe zu weiteren kritischen Erwägungen sich aufdrängten, die die Vermutung nahe legen, der Text möchte, obschon er klar in seiner Darstellung des visionären Vorgangs überliefert erscheint, doch ursprünglich teilweise noch etwas anders ausgesehen habe.

Kommt man von den beiden ersten Visionsberichten und blickt hinaus auf die Berichte in c. 4—6, so fällt einem sofort auf, daß hier das Verhalten des Propheten gegenüber dem visionären Vorgang, nicht minder aber auch die Beziehung des angelus interpres zum Propheten anders geartet ist als dort. Daß der Prophet unmittelbar in den Vorgang mit seinem Worte eingreift und nicht vom „Engel" sich die Erklärung geben läßt, ist gegenüber den anderen Berichten doch recht sonderbar und gibt Anlaß zu ernsthaften Bedenken in Bezug auf die Integrität, ja, auch die Vollständigkeit des überlieferten Textes. Nun kann man freilich auf den Bericht über die vierte Vision c. 3 verweisen. Auch dort verlangt und erhält der Prophet keine direkte Auskunft vom „Engel". Auch dort mischt sich, wenigstens nach dem überlieferten Text (3, 5 וְאֹמַר), der Prophet mit seinem Worte in den visionären Vorgang ein. Indes, daß dies auch dort nicht ursprünglich ist, werden wir hernach bei der Untersuchung des Textes in c. 3 sehen. Erst eine starke Verderbnis des Textes und eine dadurch herbeigeführte arge Verwirrung im Zusammenhang hat dem Propheten die Rolle zugeteilt, die er nach 3, 5 gespielt haben soll. Jedenfalls bin ich unbedingt gewiß, daß man kein Recht hat,

1) So findet sich bei Thukydides die Ausdrucksweise: πόλεις ἀτείχιστοι καὶ κατὰ κώμας οἰκουμέναι. Das ist sachlich jedenfalls ebenso auch an unserer Stelle gemeint.

von dieser Stelle aus 2, 6 schützen zu wollen. Im übrigen ist freilich nicht zu leugnen, daß der Bericht in c. 3 gegenüber allen anderen eigenartig ist. In ihm hat auch nach meiner Überzeugung niemals etwas davon gestanden, daß der Prophet den „Engel" um Auskunft über die Bedeutung des Vorgangs gebeten habe oder daß der Engel ihm eine solche Auskunft direkt gegeben habe. Aber auch diese Tatsache, an der zu rütteln mir niemals einfallen kann, ist nicht imstande, die Annahme der vollen Unversehrtheit und Ursprünglichkeit des Berichts 2, 5 ff. zu sichern. Es ist doch ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem dritten und vierten Bericht wohl zu beachten. In c. 3 handelt es sich um einen in der Vision dem Propheten kundwerdenden Vorgang, in deren Mittelpunkt eine Persönlichkeit steht, die für ihn kein Fremder ist, die er sofort erkennen muß und deren Bedeutung für Jahwe, wie für die Gemeinde ihm ohne weiteres vertraut ist. Auch die Gestalt des Satan ist für ihn sichtlich nicht etwas, das der Erklärung erst noch bedarf, ebensowenig natürlich der „Engel". Hier handelt es sich also nicht um irgend einen rätselartigen Zug in dem Visionsbilde, über dessen Bedeutung er zunächst belehrt werden mußte, ehe er Zeuge werden konnte der Gedanken, die ihm durch den ganzen visionären Vorgang für seine prophetische Verkündigung mitgeteilt werden sollten. Ganz anders liegt die Sache aber in unserem Berichte 2, 5 ff., wie in den beiden ersten und den drei letzten Berichten, und daß die Sache hier anders liegt, ergibt sich ja auch daraus, daß der Prophet sich um Auskunft bemüht. Auf die Persönlichkeit des mit der Meßschnur dahingehenden Mannes kommt es dabei nicht an. Was dem Schauenden rätselhaft ist, das ist der Zweck seines Dahingehens mit der Meßschnur. In c. 3 ist der Prophet in Wahrheit im ursprünglichen Text nichts als der stille Zeuge des transzendenten Vorgangs und dieser Vorgang verläuft in allen seinen Teilen (natürlich im ursprünglichen Text) so, daß es einer Erläuterung durch den angelus interpres oder den „Engel Jahwes", als welcher jener hier durchaus naturgemäß begegnet, garnicht bedarf. Ich denke also, wer dies alles wohl erwägt, wird zugeben, daß man von c. 3 aus nicht in der Lage ist, die Bedenken gegen den Bericht 2, 5 ff., auf die ich gestoßen, zu zerstreuen. Wir haben jedenfalls das Recht, diesen Bericht zu allernächst mit

den übrigen Berichten außer c. 3 in Vergleich zu stellen, denn nur mit ihnen steht er in seinem eigentlichen Charakter in wirklichem Parallelismus. Tun wir dies, so kann nicht zweifelhaft sein, daß v. 6 nicht mehr so lautet, wie ihn Sacharja selbst niedergeschrieben hat.

M. E. stand hier ursprünglich ebenso wie in jenen anderen Berichten, daß der Prophet den „Engel“ um Auskunft über die Absicht des von ihm geschauten Mannes befragt hat. Die Antwort in v. 6^{b} erging dann nicht von diesem Manne, sondern von dem angelus interpres. Vor אנה וג׳ ist, vielleicht nur infolge eines Schreibfehlers, ausgefallen: אל־ המלאך הדבר בי. Selbstverständlich kann dann auch in der Frage selbst אתה nicht richtig sein. Entweder ist אתה infolge jenes Ausfalls aus einfachem הוא hergestellt worden, und das scheint mir nach Analogie der formalen Art dieser Fragen in den anderen Gesichten das Richtige zu sein, oder es könnte entsprechend dem Wortlaut in v. 8 allenfalls auch etwas umständlicher הָאִישׁ הַלָּז oder auch הַנַּעַר הַלָּז dort gestanden haben. Aber die Ersetzung dieses Ausdrucks durch אתה wäre schon etwas schwerer zu erklären, wenngleich die formale Ähnlichkeit von הלז mit dem folgenden הלך den Ausfall jenes Wortes unschwer erklären würde; es bliebe dann nur die Annahme nötig, daß ein solches Versehen oder irgend ein anderes Mißgeschick den Text geschädigt habe. Freilich gibt es so mancherlei Möglichkeiten der Textkorruption, daß man nicht ohne weiteres vor dieser Annahme zurückzuschrecken braucht. — Eine weitere Veränderung des ursprünglichen Textes liegt sodann in v. 7 vor. Ist vorher die Anwesenheit des angelus interpres nicht bloß vorausgesetzt, sondern auch ausdrücklich angegeben, so ist selbstverständlich v. 7^{a} nicht nur überflüssig, sondern geradezu auffällig, zumal in der, wie wir sahen, wahrscheinlich ursprünglicheren Lesart mit עמד, freilich genau genommen nicht weniger auch in der masoretischen Gestalt, aber sie scheint auf der Erwägung zu beruhen, die der verstümmelte, uns vorliegende Text in v. 6 nahelegte, denn war der angelus interpres nicht im Gesichtsbereich des Propheten, so daß dieser selbst unmittelbar den „Mann“ befragen konnte, so mußte er zuerst „heraustreten“ aus der Unsichtbarkeit, um innerhalb des Gesichtskreises des Propheten wirksam werden zu können. M. E. lautete v. 7 ursprünglich nur: וְהִנֵּה מַלְאָךְ אַחֵר יֹצֵא. Ob לקראתו so, wie es

lautet, auch ursprünglich im Texte stand, scheint mir zweifelhaft. Es ließe sich allenfalls auf den angelus interpres, der vorher ja Satzsubjekt ist, auch sonst zuletzt stark in den Vordergrund tritt, beziehen, aber vermutungsweise möchte ich doch sagen, für wahrscheinlicher halte ich es, daß es infolge der Textveränderungen vorher, zumal infolge der notwendig gewordenen Einfügung des gegenwärtigen v. 7ª, aus einer anderen Wortform umgestaltet worden ist. Mir scheint hier der ursprüngliche Text so gelautet zu haben: וַיִּקְרָא אֹתוֹ und Subjekt dazu war das jetzt nach v. 7ª versetzte: המלאך הדבר בי. Daran schloß sich dann sofort v. 8: ויאמר אליו לאמר (so ist m. E. mit 𝔊 zu lesen), und dann kommt die Mitteilung des Willens Jahwes, deren Ohrenzeuge der Prophet ist und die in sich aufzunehmen und der Gemeinde zu verkündigen seine Aufgabe sein soll. Jedenfalls ist die so gewonnene Textgestalt formal tadellos und sachlich im Zusammenhang des visionären Vorgangs ebenfalls ohne allen Anstoß, ja, sie paßt zu diesem nach allen Seiten sehr gut.

Weitere Bedenken habe ich nun nicht mehr gegen den Text[1]. Die Übersetzung der so gewonnenen Gestalt des Berichts mag nunmehr dem Leser auch noch die Arbeit empfehlen, die ich an dem Texte vorzunehmen für nötig hielt. Sie lautet:

> [5] Dann hob ich meine Augen auf und schaute, und siehe! da war ein Mann mit einer Meßschnur in der Hand. [6] Da sprach ich [zu dem Engel, der mit mir redete]: „Wohin geht [der da]?“ und er sprach zu mir: „Um Jerusalem auszumessen, um zu sehen, wie groß seine Breite und wie groß seine Länge!“ [7] Aber siehe da! . . . ein anderer Engel kam hervor, [und der Engel, der mit mir redete, rief ihn an] [8] und sprach zu ihm: „Laufe, rede zu dem Jüngling dort folgendermaßen: Als offener Ort soll Jerusalem besiedelt werden um der Menge der Menschen und des Viehs in seiner Mitte willen, [9] und ich selbst will für es sein — ist der Spruch Jahwes — eine Feuermauer ringsum, und in Herrlichkeit will ich sein in seiner Mitte!“

1) Allerdings kann man noch an einer Stelle an der Vollständigkeit des überlieferten Textes zweifeln. Sieht man auf die formale Gestalt der erklärenden Antworten des „Engels“ in allen Berichten (natürlich außer c. 3), so liegt es sehr nahe zu vermuten, daß in v. 6ᵇ vor לָמָּה zwei Worte ausgefallen sind, und zwar entweder: הוּא הֹלֵךְ (vielleicht auch הָלַךְ) oder, da sonst das pron. demonstr. (sei es אֵלֶּה oder c. 5 זֹאת) die Antwort einleitete, הלך (oder זֶה הַלָּז?). Nach eingetretener Veränderung des vorausgehenden Satzes konnte die Ausscheidung dieser Worte bewußt erfolgen.

b) Das zeitgeschichtliche Motiv dieser Vision.

Selbstverständlich soll auch diese Vision einem bestimmten Bedürfnis der Gemeinde in jener Stunde Befriedigung verschaffen. Ihr Inhalt und seine didaktische Tendenz werden uns also nur dann ganz verständlich sein, wenn wir uns die besonderen Umstände nahe bringen können, die jenes Bedürfnis der Gemeinde erzeugt haben und erzeugen mußten. Es ist vollkommen richtig, wenn Marti sagt, der dem Propheten zunächst erscheinende „Mann" sei „eine Personifizierung des im Volke und auch im Propheten lebenden ungeduldigen Wunsches . . ." Aber es ist wenigstens nicht vollständig richtig, wie er — allerdings im wesentlichen Einklang mit der bisherigen Auslegung — den Inhalt dieses Wunsches bestimmt. Er sagt, es sei der Wunsch, „zu wissen, welche Größe und Ausdehnung das wieder aufzubauende Jerusalem haben solle". Daß es sich um das reale gegenwärtige Jerusalem handelt, versteht sich von selbst. Wenn Keil (vgl. auch Bredenkamp) meint, „das Gesicht veranschauliche das künftige Jerusalem", nicht das damalige, jenes aber „als eine vorhandene, dem geistigen Auge sichtbare Stadt", so hat er sicher nicht ganz unrecht, wie Nowack meint, denn selbstverständlich ist des Propheten Blick in diesen Visionen auf die Zeit der messianischen Vollendung gerichtet, also auch auf das Jerusalem der Vollendungszeit. Insofern jedoch, als dieses sich aus dem, was gegenwärtig vorhanden war, heraus gestalten sollte, handelt es sich selbstverständlich auch um das noch in üblem Zustande befindliche reale Jerusalem. Sich seiner endlich vollständig zu erbarmen, wird ja Jahwe 1, 12 gebeten und hat er auch 1, 14 verheißen, und gerade diese Verheißung findet hier ihre starke Bestätigung in dem besonderen Gesicht. Ihre Erfüllung setzt voraus, was in dem zweiten Bilde ausgesprochen war. Nun denkt man in der Regel, der Hauptnachdruck in dem lehrhaften Inhalt des Berichts liege auf dem Hinweis auf die große Menge, zu der die Bevölkerung der Stadt heranwachsen werde, und diese Auffassung wird auch durch die Sätze des Anhangs (v. 10ff.) sehr nahe gelegt. Indes, m. E. ist diese Auffassung nicht zutreffend. Wir haben hier Gelegenheit zu erkennen, wie leicht die an den eigentlichen Visionsbericht angehängten Sätze das Auge des volles und tiefes Verständnis der visionären Offen-

barung suchenden Lesers von der Hauptsache abzulenken vermögen. Worauf liegt denn nun der Hauptnachdruck im Bericht?

Gewiß liegt es nahe, wenn man liest, der „Mann" wolle Jerusalem nach seiner Breite und Länge ausmessen, an den Flächenraum zu denken, den die Stadt umfassen und auf dem die Bevölkerung in der kommenden Vollendungszeit siedeln soll. Man fühlt sich dazu natürlich noch besonders angeregt, wenn man in v. 8^b ausdrücklich auf die Menge von Menschen und Vieh hingewiesen sieht, die in der Zukunft als Bewohnerschaft dort vorhanden sein wird. Zweifellos hat vornehmlich dieser Gedanke auch den beherrscht, der die Sätze v. 10ff. an den Visionsbericht angehängt hat. Denn in ihnen scheint doch gesagt werden zu sollen, das Gottesvolk der Zukunft, das sich zum Zion als dem Mittelpunkt seiner Wiederansiedelung im heiligen Lande, der Residenz des heiligen Gottes, zusammenfinden werde, werde darum so zahlreich werden, weil sich nicht nur die verstreuten Glieder des eigentlichen Gottesvolks von allen Enden der Erde dort einfinden, sondern weil sich auch die sich bekehrende Heidenwelt ihm anschließen wird. Und wenn man auf die Prophetie des letzten großen exilischen Propheten, des Trostpredigers in Jes. 40ff., zurückblickt, so erinnert man sich auch sehr stark hervortretender Züge des Inhalts seiner Verkündigung, die hier im Zusammenhang in v. 8^b, zumal aber in den Worten des Anhangs einen deutlichen Widerhall finden, und ich halte es auch für sehr wahrscheinlich, daß in dem kurzen Hinweis auf die Menge von Menschen und Vieh in v. 8^b, falls er wirklich zum ursprünglichen Texte gehört (darüber s. u.), wirklich der Gemeinde gesagt werden soll, auch jene Ankündigung in der deuterojesajanischen Prophetie, die ihrerseits wiederum in der der früheren Propheten ihren festen Rückhalt hatte, besonders auch in der des Propheten Ezechiel, werde in vollem Umfange verwirklicht, wenn nun alsbald das Werk Jahwes durchgeführt werde. Ich erinnere an Stellen wie Jes. 49, 14 ff. (diese Sätze hallen deutlich auch in den dem Visionsbericht angehängten Sätzen wider), auch c. 54. 60. 61; 45, 14 ff.; ferner Ez. 34. 36 (vgl. besonders v. 11. 37f.). 37. Und daß in dem Gottesspruch v. 8^b. 9 das Wort Ez. 38, 11 (natürlich im Zusammenhang der ganzen Weissagung gegen Gog) wiederklingt, kann auch nicht zweifelhaft sein.

Indes, trotz alledem glaube ich nicht, daß in diesem visionären Bilde der Hauptnachdruck gerade auf dem Gedanken an die fast wuchernde Vielheit der zukünftigen Bevölkerung Zions oder des heiligen Landes liegt. Mir scheint dies auch kaum in jener Stunde, in der der Prophet diese Visionen empfing, die dringendste Herzenssorge der Judengemeinde gewesen zu sein. Ich leugne nicht, daß man in der zur Zeit der Zahl nach noch kleinen Gemeinde in Jerusalem und Juda es im Herzen recht schmerzlich empfand, daß so viele Glieder des Volkes es vorzogen, in der Diaspora zu bleiben oder doch noch keine Anstalten machten, oder auch unter dem Zwange ihrer besonderen politischen oder sozialen Lage nicht machen konnten, in das alte heilige Land zurückzuwandern. Für vielleicht nicht wenige fromme Juden, die in der ersten Freude über die Möglichkeit wieder heimzukehren aus der Ferne zurückgewandert waren und nun schmerzlich auf die Erfüllung all der hochgespannten Hoffnungen harrten, die ihnen die Propheten ihres Gottes ins Herz gepflanzt hatten, war sicher auch dies ein Quell der Verzagung, des Schwankens in ihrem Glauben, und ich bin überzeugt, daß die in den Nachtgesichten verkörperte Offenbarung Jahwes auch nach dieser Richtung dem Glauben der Gemeinde Stärkung hat zuführen wollen. Nur ist es mir sehr zweifelhaft, ob es gerade in der uns hier beschäftigenden dritten Vision schon geschehen sollte. Es geschieht tatsächlich, wie wir sehen werden, an einer späteren Stelle, an einer Stelle, die auch in der Logik der gottesreichsgeschichtlichen Entwickelung sich als die angemessenere erweisen wird.

Lassen wir nun die angehängten Sätze gänzlich außer Betracht und richten unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf das visionäre Bild, und fragen wir uns dann, welche Züge sich aus diesem Bilde besonders stark herausheben, sich gleichsam von selbst in den Vordergrund schieben, so kann nach meinem Gefühl kaum zweifelhaft sein, daß dies nicht der Gedanke an die große Menge der zukünftigen Bevölkerung ist. Dieser Gedanke kommt in Wahrheit doch etwas sehr nebenher zum Ausdruck in dem einem kausalen Nebensatz gleichstehenden מֵרֹב וגו׳. Wenn auf diesem Gedanken der didaktische Hauptnachdruck der Vision liegen sollte, dann dürfte man doch wohl erwarten, daß er nicht so nebenher, sondern in einem wirk-

lichen Hauptsatze ausgesprochen worden wäre. Überlegt man den Zusammenhang des Berichts in seinem ganzen Umfang, so darf man sagen, die Worte מרב וג׳ hätten auch ganz gut fehlen können. Der Inhalt des Bildes würde dadurch nicht unklar geworden sein, und mir erscheint es auch sehr zweifelhaft, ob diese Worte wirklich zum ursprünglichen Texte Sacharjas gehört haben. Je mehr und je länger man den Zusammenhang der Vision in ihrem wirklichen Wortlaut auf sich einwirken läßt, um so stärker wird der Eindruck, diese Worte könnten wirklich erst von jüngerer Hand hinzugefügt sein, etwa von der Hand desjenigen, der den Anhang hier zufügte. Auffällig ist ja an sich auch die Erwähnung des Viehs neben den Menschen als Bewohner der Stadt. Allerdings ist es ein Widerhall ezechielischer Prophetie (vgl. Ez. 36, 11. 37 f.).

Es kann m. E. garnicht zweifelhaft sein, daß auf dem Inhalte der Sätze v. 8 b α. 9 der Hauptnachdruck ruht. Umsonst ist auch nicht פרזות ganz an die Spitze gestellt worden, und ebensowenig kann es absichtslos sein, wenn der so nachdrücklich vorangestellte Begriff in dem ebenso nachdrücklich durch das adversative ואני eingeleiteten Satze v. 9 a sofort seine nähere Erläuterung empfängt, ja, der Gedanke an den Schutz, den eine Mauer einer Stadt und ihrer Bewohnerschaft bietet, den aber in unvergleichlich viel höherem Maße Jahwe persönlich seiner Stadt bieten will, dem anderen, an sich doch nicht weniger wichtigen vorangestellt wird, Jahwe wolle auch wieder inmitten der Stadt persönlich weilen und dort sein herrliches Wesen zur vollen Offenbarung bringen, natürlich an und in der neuen Gemeinde. Ich meine, es bedürfe nur der Hinlenkung des Blickes auf diese Tatsache, um ohne weiteres die Erkenntnis zu erwecken und zu sichern, daß es sich bei der von dem „Manne“ beabsichtigten Messung Jerusalems, bei der Absicht, Länge und Breite der Stadt festzustellen, nicht oder doch mindestens nicht in erster Linie um die Weite des Wohnraums handeln könne, den die Stadt bieten könne oder solle, daß die Messung vielmehr sich in ihrer Endabsicht auf die Wiederherstellung der die Stadt schützenden Mauer beziehe. Und gerade, wenn wir uns mit klarer Überzeugung auf den zeitgeschichtlichen Boden stellen, der durch die Datierung 1, 7 bestimmt ist, wenn wir uns die äußere und innere Lage vergegenwärtigen, in der sich die Judengemeinde, die Gemeinde der בני הגולה, in jener

Stunde befand, zumal aber, wenn wir uns diese Lage der Gemeinde von dem bedeutsamen Vorgange im 9. Monat des 2. Jahres des Darius aus, wie ich denselben in meiner Schrift „Juden und Samaritaner“ auf Grund von Haggai 2, 10–14 und Esra 4, 1ff. aufgefaßt und dargestellt habe, verständlich zu machen suchen, — gerade dann wird uns begreiflich, warum gleich in diesem dritten Bilde der Gemeinde kundgegeben wird, es bedürfe für Jahwes heiliges Volk, für das Volk der Vollendungszeit, keiner Mauern als äußerer Schutzwehr, weil Jahwe selbst sein Schild und Schutz sein werde. Von dem Boden jener zeitgeschichtlichen Deutung des doppelten Wortes Haggais am 24. des 9. Monats aus ist es sehr begreiflich, daß in der kleinen und schwachen Judengemeinde der Gedanke lebendig wurde und sich immer lauter, vielleicht auch in den führenden Kreisen, geltend zu machen suchte, man möchte nicht bloß am Tempel weiter · bauen, sondern auch für die äußere Sicherheit der Gottesstadt durch Wiederherstellung und Befestigung der seinerzeit von den babylonischen Belagerern zertrümmerten Umfassungsmauer sorgen, und es ist auch begreiflich, daß dieser Gedanke sich bis zum 11. Monat, also im Verlaufe von zwei Monaten, bei vielen zu einem ihrer Meinung nach unumgänglichen Bedürfnis verdichtet hatte. Denn war im 9. Monat das wirklich geschehen, was ich in jener Schrift als damals geschehen dargestellt habe, dann stand seit jenem Monate die jüdische Gemeinde einer feindseligen Bewegung gegenüber, die, mochte sie auch zunächst sich in geheimen Intriguen verkörpern, doch auf die Dauer nicht verborgen bleiben konnte, und es ist ebenso begreiflich, wenn man in der jüdischen Gemeinde auch anfing, nicht bloß das Einschreiten der von den Widersachern im Lande aufgehetzten persischen Behörde zu fürchten, sondern auch es für nötig zu halten, sich vor tätlichen Angriffen seitens dieser Widersacher selbst zu schützen. Man beachte hierzu die kurze, aber vielsagende Bemerkung Esra 4, 4. 5a. Natürlich, solange die Stadt offen da lag, solange man von allen Seiten her, ohne durch die Mauer, ihre Höhe und Sicherheit, behindert zu werden, leicht in die Stadt eindringen konnte, mußte die Gemeinde sich, menschlich angesehen, unsicher fühlen, und es konnte da selbst bei ernstlich gläubigen Gliedern der Gemeinde der Gedanke lebendig werden, es sei auch ihre Pflicht, die Mauern, die einst die Gottesstadt geschützt

hatten, wieder aufzurichten, es gehöre auch das zu den Aufgaben, die die Gemeinde für die kommende Vollendungszeit zu erfüllen habe, damit gewissermaßen die neue Zeit auch nach dieser Richtung hin wieder an die alte anknüpfe und alsdann, wenn Jahwe wieder einkehre in sein neu erbautes Haus auf dem Zion, auch dies geschützt sei durch die Mauer der Stadt. Und denken wir insbesondere an die Träger der politischen Hoffnungen des neuen Volks in Juda, denken wir vor allen an Serubbabel, dessen Herz ja gerade an jenem 24. Tage des 9. Monats durch Haggais Wort mit der allergrößten Hoffnung auf baldige Erfüllung der seinem Hause gegebenen Verheißungen erfüllt worden war, sollte nicht gerade auch bei diesen Männern der Gedanke in jenen Wochen besonders lebendig geworden sein, man müsse auch durch Wiederaufrichtung der Stadtmauer für die Zukunft sorgen, um in der Lage zu sein, nötigenfalls sich auch gegen feindselige Angriffe zu verteidigen?

Es ist nützlich, um diese Erwägungen auf etwas sichereren Boden zu stellen, sich hier an die Memoiren Nehemias zu erinnern. Tatsächlich hat ja erst Nehemia rund dreiviertel Jahrhundert nach der Zeit, in der wir uns jetzt bewegen, die Stadtmauern der heil. Stadt wieder in verteidigungsfähigen Zustand gebracht. Aber es ist sehr interessant und für uns jetzt wichtig, wie die der Judengemeinde d. h. zweifellos der orthodoxen Judengemeinde übelwollend gegenüberstehenden Leute, die man gewiß ohne Bedenken zu dem עם הארץ rechnen darf, von dem die בני הגולה sich fern halten sollten und von dem sie am 24. des 9. Monats des 2. Jahres des Darius prinzipiell geschieden wurden, sich zu dem Werke Nehemias verhielten und äußerten. Das Wiederaufbauen der Mauer halten sie für einen Beweis dafür, daß man sich gegen den persischen Oberherrn auflehnen wolle, ja, sie unterschieben sogar dem Nehemia, er beabsichtige, sich zum König der Juden zu machen, vgl. Neh. 2, 19; 6, 6 ff. Gerade die letztere Stelle ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil nach ihr Nehemia sehr wohl durchschaute, was das Gerede des Sanballat und seiner Genossen bezweckte. Er selbst konnte natürlich solche Verdächtigungen seiner Absichten von sich abweisen und wußte gewiß auch, daß man damit ihm gegenüber selbst bei den persischen Behörden, falls sie davon Kenntnis erhielten, keinen Erfolg haben werde, erst recht nicht bei dem persischen Könige. Aber daß man sich auf Seiten

der Widersacher nicht mit Hohn und Spott und mit allerlei verdächtigenden Unterstellungen begnügte, sondern schließlich, als man sah, daß das Werk doch voranschreite, auch nicht davor zurückschreckte, mit Gewalt die Befestigung der heil. Stadt zu stören, wenn möglich, ganz zu verhindern, das berichtet uns Nehemia in lebhaftesten Farben (vgl. Neh. 4, 1 ff.). Natürlich braucht nun nicht alles das, was zu Nehemias Zeit geschah, auch schon zur Zeit Sacharjas vom עם הארץ geschehen zu sein, aber mir scheint doch schon die kurze Notiz Esra 4, 4. 5a genügend zu sein, um die Lage der Gemeinde in jenem Momente als recht ähnlich der zur Zeit Nehemias erscheinen zu lassen. Denn diese Sätze berichten, der עם הארץ habe auch nach der Abweisung, von der vorher die Rede ist, den Juden das Bauen am Tempel zu verleiden gesucht, zugleich aber auch durch geeignete Werkzeuge völlige Durchkreuzung ihrer Pläne erstrebt. Wie letzteres gemeint ist, scheint mir nicht wohl zweifelhaft zu sein. Es kann sich nur um Verdächtigung der Absicht der Juden bei der persischen Behörde handeln, und daß dem so ist, lehrt nicht sowohl die jetzt chronologisch in etwas spätere Zeit verweisende Mitteilung von einer Anklageschrift v. 6, als vielmehr die in Esra 5 berichtete Tatsache, daß die persische Behörde wirklich in Jerusalem erschien und nach dem Rechten sehen zu müssen meinte. Der Parallelismus der Verhältnisse im Winter 520 auf 519 mit denjenigen, von denen wir durch Nehemia hören, liegt, wie mir scheint, so deutlich auf der Hand, daß es durchaus nicht zu kühn ist, daraus auch Schlüsse auf die Stimmung in der Gemeinde in den Tagen, als Sacharja die Gesichte empfing, zu ziehen.

Es ist nun merkwürdig, wie sich auch in dem gegenwärtigen Zusammenhang des Esrabuches noch etwas von dem wiederspiegelt, was ich hier für das richtige Verständnis unseres Visionsberichts voraussetzen zu sollen und zu dürfen glaube. Offenbar sollen wir in Esra 4, 8 ff. die Urkunden erkennen, die uns von der Verdächtigung der Absichten der Judengemeinde bei der persischen Oberbehörde durch den vom Tempelbau zurückgewiesenen עם הארץ und ihrer Wirkung berichten. Der Schluß des Kapitels (v. 23f.) zeigt ja, daß das, was vorher berichtet wird, trotz der Angabe, Artaxerxes sei zu der Zeit König in Persien gewesen, in Wahrheit in die beiden Anfangsjahrzehnte der neuen Gemeinde fällt, also in

einen Zeitraum, dessen untere Grenze das 2. Jahr des Darius sein müßte. Die chronologische Verwirrung im Esrabuche ist bekannt, und es hindert uns darum nicht das Mindeste, auf dem Wege, den wir in unserer Schrift: „Juden und Samaritaner“ in der Beurteilung des in den ersten Kapiteln des Esrabuches mitgeteilten geschichtlichen Materials eingeschlagen haben, weiterzugehen und wenigstens den Inhalt dessen, was uns in Esra 4, 8 ff. so, wie es hinter dem Bericht v. 1—5 (6) steht, nun auch chronologisch oder zeitgeschichtlich hinter dem 24. Tage des 9. Monats des 2. Jahres des Darius anzusetzen. Das, was an den Perserkönig (v. 12ff.) geschrieben worden sein soll, entspricht inhaltlich so sehr dem, was die Feinde der Judengemeinde nach jenem entscheidenden Tage im 9. Monate, um sich zu rächen an ihr, zu ihrer Verdächtigung vorbringen konnten, ja, mußten, falls sie Erfolg haben wollten, daß man wirklich den Eindruck gewinnen kann, es spiegele sich hier in den Worten die Wirklichkeit wieder. Und da finden wir gleich (vgl. 4, 12. 13 und dazu hernach v. 16) nach der allgemeinen Charakteristik Jerusalems als einer Stadt, die von jeher zum Aufruhr geneigt gewesen, also auch jetzt desselben verdächtig sein könne, die Anzeige, man gehe damit um, auch die Mauern wieder auszubessern und zu befestigen. Geschehe das aber, so sucht man dem Perserkönig zu insinuieren, dann sei es mit seiner Herrschaft in Juda übel bestellt, und deshalb liege es in seinem eigensten Interesse, diese Wiederbefestigung der Stadt zu verhindern. Ich lasse nun dahingestellt, ob man ohne Bedenken diesen Bericht auch nur nach seinem Inhalte als wirklich beglaubigte Geschichte ansehen darf — in ihm unzweifelhaft echte, also wörtlich zu nehmende Urkunden zu erblicken, fällt mir vorläufig nicht ein —, aber soviel lehrt uns der Bericht doch, daß in der Erinnerung die rachsüchtige Bemühung des durch seine Abweisung vom Tempelbau und seine damit zugleich bewirkte tatsächliche Exkommunikation aus der orthodoxen Judengemeinschaft ergrimmten עם הארץ, die politische Zuverlässigkeit der Juden bei der persischen Behörde zu verdächtigen, fortlebte, und die Analogie des Erlebnisses des Nehemia macht es durchaus wahrscheinlich, daß die angebliche Absicht der Juden, auch die Stadt durch Wiederherstellung der Mauern zu befestigen, bei den Verdächtigungen an der behördlichen Stelle höherer Instanz eine

wichtige Rolle spielte. Dagegen darf nicht die allerdings unleugbare Tatsache ins Feld geführt werden, daß in c. 5. 6 von dem Bau der Mauern nicht die Rede ist, sondern nur vom Tempelbau. Denn daß der Gouverneur der Westprovinz es für nötig hielt, seinen König zu bitten, nachzuforschen, ob wirklich ein Edikt des Cyrus vorhanden sei, das den Juden die Erbauung des Tempels erlaubte, macht es durchaus wahrscheinlich, daß er zwar nicht unbedingt den bei ihm angebrachten Anzeigen geglaubt hat, daß er aber doch auch nicht verantworten konnte, sie gänzlich zu ignorieren. So lange ihm nicht bestätigt war, daß die Berufung der Juden auf das Edikt des Cyrus begründet sei, hat er zweifellos persönlich auch mit der Möglichkeit gerechnet, daß der Tempelbau nur der Anfang und eine wohl überlegte, geschickte Verhüllung weiterer Unternehmungen sei, deren Ende die Lossagung von der politischen Oberhoheit des persischen Königs sein würde. Mochte er also auch, als er in Jerusalem erschien, noch nichts von der Absicht, auch die Mauern wieder aufzubauen, bei den Juden bemerken, und daher auch sich zunächst bewogen fühlen, sie nicht zu zwingen, bis auf weiteres den Bau des Tempels zu unterlassen, so konnte die Anzeige doch recht haben, eben weil sie im letzten Grunde von solchen ausging, von denen der persische Beamte wohl glauben mochte, daß sie einigermaßen mit der Gesinnung und den geheimen Absichten der Judengemeinde vertraut seien. Stellte sich heraus, daß sie den Tempelbau ohne königliche Erlaubnis oder gar wider ausdrücklichen königlichen Befehl begonnen hatten, dann war die Provinzbehörde berechtigt, auch der Verdächtigung in ihrem weiteren Inhalt Glauben zu schenken. Die königliche Antwort mußte also entscheiden, ob man den jüdischen Angaben Glauben schenken dürfe oder nicht. Entschied sie gegen die Juden, so hatte der Statthalter die Gewißheit, sich selbst nicht an einem königlichen Befehl zu vergehen, wenn er energische Schritte wider die Judengemeinde einleitete.

Nun lehrt m. E. tatsächlich die dritte Vision, daß man um jene Zeit, im 11. Monat, innerhalb der Gemeinde sich, wenn auch insgeheim, so doch allen Ernstes mit dem Gedanken beschäftigt hat, auch die Mauer wiederherzustellen, um sich auf alle kommenden Ereignisse zu rüsten, und vielleicht zugleich auch, um sich so im Stillen den festen Rückhalt zu

schaffen, wenn der Augenblick gekommen schien, das persische Joch abzuschütteln und das Reich Davids in seinem „Sproß", dem gegenwärtigen Träger seines Erbes, Serubbabel, wieder aufzurichten. Und daß wir bei alledem berechtigt sind, wenn wir nach einem persönlichen Träger jenes Gedankens suchen, unsern Blick auch auf Serubbabel zu richten, das scheint mir die sehr ernste Mahnung zu erweisen, die 4, 6b an ihn persönlich gerichtet ist und die, wie später in der Fortsetzung dieser Arbeit gezeigt werden soll, ganz in die gleiche Gedankenrichtung hineinweist, in die wir hier geführt worden sind. Marti hat die Bemerkung gemacht, „passend werde diese (nämlich die in der Vision verkörperte) wißbegierige Ungeduld durch einen Jüngling dargestellt". Ich kann mir dies sehr wohl aneignen, möchte aber in dem „Jüngling" des Visionsbildes eine geschichtlich realere Beziehung angedeutet finden. Natürlich wäre es verkehrt, wollte man in dem איש bzw. dem נער ohne weiteres den Serubbabel finden. Das wäre sicher nicht verborgen gelassen worden, so wenig wie in der vierten Vision wir im Unklaren bleiben, daß der Hohepriester Josua der Mann ist, um den es sich dort handelt. Aber in symbolischer Weise kann doch gerade darin, daß der Mann mit der Meßschnur als ein נער bezeichnet wird, angedeutet werden sollen, daß sich der Jüngling Serubbabel — denn er war 520/19 noch ein solcher — zwar nicht allein, wohl aber vor allen anderen ganz besonders mit dem Gedanken an einen Wiederaufbau auch der Stadtmauer beschäftigte, damit aber in Gefahr stand, auf einen Weg zu geraten, der für ihn, seine und seines Hauses Zukunft und für das Heil der ganzen Gemeinde von verhängnisvollen Folgen sein konnte und nach Lage der Dinge in jenen Wochen unbedingt sein mußte. Jeder offenkundige Schritt zur Verwirklichung dieses Gedankens hätte den grimmigen, rachsüchtigen Feinden der Judengemeinde überhaupt und ihres Davidischen Hauptes insbesondere (man vergesse nicht, daß Serubbabel persönlich mit den Ältesten der Gemeinde die Abweisung des עם הארץ hatte aussprechen müssen) die größte Freude bereitet, denn dann hatten ihre Helfershelfer gegenüber der persischen Oberbehörde gewonnen Spiel. Dann konnten sie, wie Sanballaṭ später dem Nehemia gegenüber sagte, auch von ihm sagen, er wolle sich mit den Juden vom persischen Reiche losreißen und sich selbst zum Könige machen,

und die sichere Wirkung war dann, daß die persische Behörde ihn beseitigte und nach Möglichkeit dafür sorgte, daß die jüdische Gemeinde wenigstens vorläufig alle Lust verlor, Gedanken an politische Selbständigkeit nachzuhängen. Ob das spurlose Verschwinden Serubbabels hernach sich nicht daraus erklärt, daß er — wahrscheinlich nicht viele Jahre später — sich trotz aller Verwarnungen zu unbesonnenen Schritten verleiten ließ, will ich jetzt dahingestellt sein lassen; ich gedenke aber bei späterer Gelegenheit darauf zurückzukommen.

Nehmen wir nun aber an, daß wirklich gegen Ende jenes 11. Monats unter der Einwirkung der Besorgnis von dem feindseligen Treiben des עם הארץ in der Judengemeinde überhaupt und im Herzen Serubbabels insbesondere, bei ihm zumal auch unter dem Eindruck der so positiven Verheißung, die ihm Haggai am 24. Tage des 9. Monats hatte übermitteln dürfen, der Gedanke an einen baldigen Wiederaufbau auch der Mauern Jerusalems von Tag zu Tag an Kraft wuchs, dann verstehen wir auch, was die dritte Vision in jenem Augenblick allen denen sagen wollte, die es anging. In ihr sollte einerseits alle Besorgnis vor Schädigung durch die die Gemeinde umringenden Widersacher als zwecklos gekennzeichnet werden, denn, wenn und solange Jahwe selbst seines Volkes Schutz ist, kann ihm niemand etwas anhaben; andrerseits aber sollten auch die maßgebenden Persönlichkeiten in der Gemeinde, besonders Serubbabel, vor einem Schritte bewahrt werden, der in jener Zeitlage notwendig zum Verderben führen mußte, und zugleich sollten sie gemahnt werden, daß nicht menschliche Kraft, nicht von Menschen ersonnene und aufgerichtete Schutzwehren Stadt und Volk zu sichern vermöchten, daß ihre Sicherheit, ihr Gedeihen und ihre Verherrlichung allein von Jahwe kommen könne. Ihm sich hinzugeben, auf seinen Schutz zu vertrauen, das ist es, was hier von der Gemeinde und ihren Häuptern gefordert wird. Es ist alsdann Jahwes Sache, die Zukunft seines Landes, seiner Stadt und seines Volks zu gestalten, sie zu der verheißenen Herrlichkeit zu führen. Schöner, wie in den Worten, die wir v. 8^{b}. 9 lesen, konnte das nicht ausgesprochen werden, und haben wir die Lage der Dinge in jenen Tagen des 11. Monats und die daraus sich ergebende

Stimmung der Gemeinde und ihre und ihres Hauptes Wünsche richtig charakterisiert, dann werden wir auch anerkennen, daß alledem in wirksamerer und zutreffenderer Weise nicht entsprochen werden konnte, als in dem Gottesspruch geschieht, in den der ganze visionäre Vorgang ausläuft.

4. Das vierte Visionsbild von der göttlichen Heiligung und Bestätigung des Hohenpriesters Josua. (3, 1–7.)

a) Die Abgrenzung des eigentlichen Visionsberichtes.

Wo die Grenze des vierten Visionsberichtes festgelegt werden muß, ist nicht ohne weiteres sicher. Aber wenn wir uns nach dem Kanon richten, den uns zur richtigen Entscheidung der Frage nach seiner Begrenzung die drei ersten Berichte an die Hand geben, so scheint mir die Sache doch nicht allzu schwierig zu sein. Ist es zutreffend, was ich früher feststellte, und die Tatsachen zeigen, daß es zutreffend ist, daß jede Vision nur einen Hauptgedanken ausspricht und aussprechen soll und daß alle Züge, die dem Schauer aus dem Bilde in die Augen fallen, am Ende der bestimmten Herausgestaltung des einen Hauptgedankens zu dienen bestimmt sind, dann scheint mir mit v. 7 der Bericht über das vierte Gesicht nicht bloß sein sachliches, sondern auch sein ursprüngliches literarisches Ende erreicht zu haben.

Bis dahin dreht sich, wie ich kaum besonders zu zeigen nötig habe, wirklich im ganzen wie im einzelnen alles um eine Haupttatsache, um die autoritative göttlich-prophetische Feststellung, daß es Gottes Wille sei, daß in Josua das Hohepriesteramt wiedererstehe mit allen von Jahwe damit verbundenen Pflichten und Rechten. Nur von Josua ist die Rede, nur um sein besonderes Amt handelt es sich. Von den neben ihm oder auch unter ihm stehenden Priestern ist nicht oder doch nicht ausdrücklich die Rede, aber daß wir auch auf sie in dem Maße, wie es auf sie paßt, das beziehen dürfen, was von dem Priestertum Josuas gesagt wird, darf man vielleicht als selbstverständlich betrachten. Indes, daß lediglich von Josuas Priestertum hier die Rede ist und zwar so, wie es geschieht, hat besondere, zeitgeschichtlich bedingte Gründe, wie wir später sehen werden. Hier genügt das, was ich soeben in einfacher Aussage festgestellt habe.

Handelt es sich aber wirklich in dieser Vision nur um Josua und sein Priestertum, dann fallen alle Sätze, die die Gedanken auf ein anderes Objekt hinlenken, außerhalb des Rahmens des ursprünglichen Berichtes über diese Vision. Das aber geschieht in den Sätzen v. 8ff. M. E. sind v. 8—10 literarisch genau so zu beurteilen wie 1, 16. 17; 2, 10ff. Sie enthalten sicher (zu Zweifeln daran ist m. E. kein Anlaß) Aussprüche Sacharjas, aber sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auch schon von ihm dorthin gestellt worden, wo sie jetzt stehen, mindestens nicht gleich bei der ersten Niederschrift der Nachtgesichte. Der Bericht über das vierte Nachtgesicht findet meiner Überzeugung nach seinen sachlich gebotenen und ursprünglichen Abschluß mit v. 7.

Der Inhalt von v. 8—10 knüpft zwar an das vorausgehende Gesicht an, hat offenbar auch den Zweck, neben dem bisher allein in Betracht gezogenen Hohenpriester Josua den übrigen Priestern zu der ihnen gebührenden Beachtung zu verhelfen, dient im übrigen aber vielmehr dazu, eine sachliche Vorbereitung oder Überleitung zu den folgenden Visionsberichten zu bieten, als daß er Gedankengängen, die in dem vorausgehenden Berichte angesponnen oder auch nur angedeutet wären, zu der erforderlichen abschließenden Ausführung verhülfe. Die Ankündigung des „Jahweknechtes Sproß“ weist auf c. 4 hin, insofern dort, wie leicht erkennbar ist, von dem messianischen Könige die Rede ist, und das Wort von der Beseitigung der Verschuldung des Landes an einem Tage scheint seine entsprechende Ausführung im visionären Bilde in c. 5 zu empfangen. Also das Verhältnis der in v. 8—10 enthaltenen prophetischen Aussagen zu den Visionsberichten würde hier im allgemeinen betrachtet im Vergleich zu dem, in welchem 2, 10ff. zu den dort vorangehenden Berichten stehen, das umgekehrte sein. Während in c. 2 die prophetischen Sätze als Erläuterung zu den ihnen vorausgeschickten beiden Visionsberichten angesehen werden dürfen, beziehen sich dieselben in c. 3 wenigstens in ihrem Hauptinhalte zugleich, wenn nicht vornehmlich, auf die folgenden Visionen. Auch dies scheint mir den Schluß nur zu bestätigen, daß mit v. 7 der eigentliche Visionsbericht zu Ende ist und v. 8 trotz der anscheinend formell glatten Fortsetzung des vorhergehenden Gottesswortes nicht mehr dazu gerechnet werden darf. Übrigens fehlt es v. 8 auch nicht

unwesentlich an der sonst in intakten Stücken Sacharjas so vorteilhaft in die Augen fallenden Glätte und Ebenheit der Darstellung.

b) Textkritische Untersuchung des Visionsberichts.

Der Text ist, wie man längst weiß, auch in diesem Abschnitt nicht intakt überliefert. Zu den schon vorgenommenen Korrekturen, die ich der Vollständigkeit halber auch erwähne, möchte ich noch einiges Eigene hinzufügen.

Nach 2, 3 versteht es sich allerdings von selbst, daß 3, 1 Subjekt zu ויראני Jahwe ist. Es wäre aber gut, wenn das auch hier gesagt würde, und bei der sonst überall zu beobachtenden Genauigkeit in der Darstellung, auch in Bezug auf die scenischen Verhältnisse, darf man wohl annehmen, daß der Prophet selbst auch hier das Subjekt ausdrücklich angegeben hat, umsomehr, da gleich nachher innerhalb des Rahmens des Bildes selbst der „Engel Jahwes" erscheint. Da 𝔊 nun κύριος bietet, so glaube ich יהוה wieder einfügen zu sollen. Der Ausfall des Namens infolge Abschreiberversehens ist ja unschwer begreiflich.

Mit Recht hat zum Subjekt im Eingang von v. 2 Hitzig (Steiner) bemerkt: „eig. der Engel Jahwe's", aber er hat nicht geglaubt, denselben wieder in den Text einfügen, sondern sich mit der Bemerkung begnügen zu dürfen, der „Engel Jahwes" sei „der an besonderem Orte in bestimmter Zeit wirksam erscheinende Jahwe selber; weswegen beide Bezeichnungen (näml. Jahwe und Engel J.'s) miteinander wechselten". Aber davon kann hier bei Sacharja (nach 1, 12) gar nicht die Rede sein. Es kommt dazu, daß so, wie jetzt der Text in v. 2 lautet, der Prophet m. E. sicherlich nicht geschrieben hat, daß er Jahwe von sich selbst als von einer anderen Person hätte reden lassen, wie er getan haben müßte, wenn unser Text richtig wäre. Wellhausen (Nowack, Marti) ist vollkommen im Recht, wenn er einfach מלאך יהוה zu lesen heißt. Ich gestatte mir zur Verstärkung der zu dieser Korrektur im Texte selbst führenden Gründe auf die Tatsache hinzuweisen, daß gegen 𝔊 (und Tochterversionen) und 𝔗, die mit dem masoretischen Texte übereinstimmen (von den andern griechischen Versionen wissen wir leider nichts), der Syrer wirklich מלאך יהוה in seiner

Übersetzung hat (מלאכה דמריא). Er repräsentiert also hier sichtlich allein eine gute handschriftliche Überlieferung (in v. 1^a stimmt er mit dem hebr. Texte überein) und verdient Beachtung.

In v. 3^b. 4^a scheint mir auch nicht alles mehr so zu sein, wie der Text ursprünglich lautete. Zwar stimmt auch hier wieder 𝔊 und 𝔗 mit dem hebräischen Texte überein, aber das beweist nicht, daß wir die vom Propheten selbst geschriebene Lesart vor uns haben. Auffällig ist das Fehlen einer ausdrücklichen Angabe des Subjekts hinter ויען in v. 4^a. Gewiß bedarf es keiner großen Überlegung, um zu erkennen, wer hier Subjekt ist, aber in v. 3 ist überall Josua Subjekt, und daher wäre eine Nennung des Subjekts in v. 4^a immerhin der Deutlichkeit halber wohl zu erwarten. Der Syrer gibt nun in seinem Texte hinter ויען hebräisches המלאך (מלאכא) wieder, und vorher am Schluß von v. 3 hat er מלאך יהוה in seinem Texte. Ob nicht auch hier im syrischen Texte eine teilweise gute handschriftliche Überlieferung, wenigstens für v. 4^a, vorliegt? Wenn ich v. 6, auch 1, 12; 4, 5 vergleiche, so scheint mir in der Tat die Annahme nahe zu liegen, es habe ursprünglich hinter ויען wirklich מלאך יהוה oder vielleicht auch wie beim Syrer המלאך gestanden. Das könnte dann wenigstens andeutend darauf hinweisen, daß der „Engel Jahwes" niemand anders ist als „der Engel", der in den anderen Gesichten dem Propheten das Verständnis des Geschauten vermittelt. Aber ich ziehe מ״ יהוה vor.

Nun scheinen mir aber Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des nominalen Schlußsatzes von v. 3 gerechtfertigt zu sein. Daß Josua „vor dem Engel" stand, ist gar nicht zweifelhaft; wo anders sollte er denn stehen? In v. 1 sind wir ja darüber genügend belehrt, und v. 2 hat ja ebensowenig wie v. 3^a eine Scenenveränderung gebracht. Wenn v. 3^b einen Sinn im Zusammenhang haben soll, so hat er ihn nur dann, wenn er bedeutet, obwohl Josua in schmutziger Kleidung war, stand er vor dem Engel, aber daß der Satz das bedeuten soll oder nach dem Zusammenhang auch nur bedeuten kann, glaube ich nicht. Übrigens, meine ich, sollte man eigentlich auch והוא עמד (vgl. 1, 8) erwarten. Mir scheint die Vermutung wirklich nicht zu kühn zu sein, v. 3^b sei erst später aus v. 1 hierher eingedrungen, und es sei dann hernach unter dem

Einfluß des המלאך am Ende von v. 3 die ausdrückliche Nennung des Subjekts in v. 4ª verloren gegangen. Beseitigen wir v. 3ᵇ, so vermissen wir gar nichts, die Darstellung wird vielmehr dadurch bis v. 4ª ganz glatt.

Schließlich will ich indes einen während der Arbeit vor meinen Augen auftauchenden Einfall nicht zurückhalten. Nachher ist in v. 4ª. 5, in dem Bericht über den Befehl des „Engels Jahwes" und seine Ausführung durch die ihm untergeordneten Kräfte, neben den בגדים auch von dem צניף die Rede, dagegen vermissen wir in v. 3 in dem Hinweis auf die Unsauberkeit der hohenpriesterlichen Gewandung eine ausdrückliche Erwähnung des „Kopfbundes". Sollte das ursprünglich sein? Mir ist nun der Gedanke gekommen, ob nicht v. 3ᵇ auf einem verwischten oder zertrümmerten Texte beruhe, in dem einst auch von dem Kopfbund die Rede gewesen ist. Der Satz könnte etwa so ausgesehen haben: (?) וְעַל רֹאשׁוֹ צָנִיף צָאָה (am Ende könnte auch טָמֵא gestanden haben). Ein gewisser Buchstabenparallelismus zwischen diesem Satze und dem jetzt v. 3ᵇ stehenden Satze fällt ja auch in die Augen. Doch, wie gesagt, es handelt sich nur um einen Einfall. Daß es mehr sein könne, läßt sich nicht erweisen, abgesehen von jener durch den Zusammenhang des Berichts nahe gelegten Erwägung, die allerdings allein auch schon stark genug ist, die Einfügung dieses Satzes an Stelle des überlieferten v. 3ᵇ zu empfehlen.

Daß v. 4. 5 auch sonst nicht ganz in Ordnung sind, hat man ebenfalls längst bemerkt. Ich glaube aber mit meinen Bedenken noch weiter gehen zu müssen, als man bisher gegangen ist. Gehört wirklich der „Kopfbund" mit in den ursprünglichen Text, so vermißt man seine ausdrückliche Erwähnung auch innerhalb des Befehls, die schmutzige Gewandung dem Josua abzunehmen. Jetzt hören wir v. 4ª nur, man möge ihn von den schmutzigen בגדים befreien. Dieses Wort kann aber nach v. 5 — vorausgesetzt immer, daß die besondere Erwähnung des צניף wirklich ursprünglich ist — nicht zugleich auch den letzteren mit einschließen. Man müßte also hinter v. 4ª einen Satz erwarten, der auch die Abnahme des Kopfbundes anordnete. Ein neues Verbum wäre dazu nicht nötig, es könnte (analog v. 3) etwa fortgefahren worden sein: ומעל ראשו הצניף הצאה (?). Allenfalls ließe sich auch auskommen, wenn man in dem Befehle v. 4ª statt הצאים läse: והצניף. Daß es sich

um schmutzige Bekleidungsstücke handelt, bedürfte hier ja nicht ausdrücklicher Erwähnung, nachdem die Tatsache, daß sie so beschaffen sind, schon in v. 3 erwähnt war, und wenn hernach in der Anordnung der Neubekleidung darauf Rücksicht genommen wird. Es ließe sich auch formell begreifen, daß aus והצניף unter dem Einfluß von v. 3^a von einer jüngeren Hand הצאים geschrieben wurde, umso leichter, wenn wir voraussetzen dürften, daß dies geschehen, nachdem inzwischen die den Kopfbund betreffenden Worte aus v. 3 verschwunden waren. Daß in v. 4 nicht mehr alles in ursprünglichem Zustande ist, ergibt sich ja auch daraus, daß v. $4^{b\alpha}$ den Zusammenhang völlig sprengt (so mit Recht Wellhausen, Nowack, Marti). Der Satz hat logisch nur Sinn hinter v. 5^b, wenn er überhaupt zu dem ursprünglichen Texte gehört hat, was die genannten Gelehrten nicht glauben; sie halten den Satz für Glosse eines Lesers. An sich freilich wäre auch eine irrtümliche Verschiebung eines solchen Satzes aus einer späteren Stelle in eine frühere nicht absolut undenkbar, freilich immerhin wäre das Eindringen eines Satzes, der wie dieser neben dem in v. 6. 7 folgenden Gottesworte, auf das das Ganze abzielt, eine Erläuterung zu einem kaum einer solchen bedürftigen Hauptzuge in dem Bilde hinzubringt, an falscher Stelle leichter begreiflich, wenn er vorher am Rande gestanden. Natürlich wird man über diesen Punkt niemals zu einer unzweideutigen Entscheidung gelangen können, und wir müssen uns mit der Erkenntnis begnügen, daß der Satz jedenfalls gegenwärtig nicht da steht, wohin er gehört.

Übrigens lege ich den Finger auch auf das רְאֵה. Der Imperativ von ראה steht noch zweimal bei Sacharja in einer Aufforderung an den Propheten 5, 5; 6, 8. Beide Male aber soll er etwas sehen, das sich außer ihm befindet. Hier aber soll Josua „sehen", was an ihm selbst vollzogen ist. Sollte Sacharja selbst nach seiner sonst erkennbaren Weise zu reden hier nicht vielmehr הנה gesagt haben? Vielleicht ließe sich hier an aramaisierenden Sprachgebrauch denken, und dann, wenn das richtig wäre, zugleich auch daraus ein Grund entnehmen für die kritische Ausscheidung des Satzes.

Wie dem nun aber auch sein mag, jedenfalls hat das Eindringen des Satzes eine Veränderung des letzten Satzes v. $4^{b\beta}$ zur Folge gehabt. Nach dem gegenwärtigen Zusammen-

hang kann der Infinitiv הַלְבֵּשׁ grammatisch nur nach dem vorausgehenden Perfekt gedeutet werden. Geschieht das aber, dann nimmt der Satz auch etwas vorweg, was erst hernach als wirklich geschehen erwähnt wird. Hier hat allein 𝔊 die beiden ersten Worte noch richtig gelesen: καὶ ἐνδύσατε αὐτόν (vgl. Wellh., Now., Marti) = וְהַלְבִּישׁוּ אֹתוֹ, und das ist dann sachlich korrelate Fortsetzung des Befehls v. 4ª: הסירו וגו׳ und sicher ursprünglich. Dies darf man um so eher sagen, als eine so verzwickte Verdrehtheit in der Erzählung, wie sie im masoretischen Texte v. 3ff. jetzt vorliegt, ganz und gar der schlichten klaren Einfachheit der Darstellung des Propheten zuwider ist. Es ist aber auch textgeschichtlich von nicht geringer Wichtigkeit, daß die Textform, welche wir im Hebräischen jetzt v. 4bβ lesen, erst hergestellt worden ist, nachdem sich die ägyptisch-alexandrinische Textüberlieferung von der palästinensischen abgezweigt hatte und ihre eigenen Wege ging, so daß also jene Textänderung in ihr keine Aufnahme mehr fand.

Wenn wir (mit Wellh., Now., Marti) auch weiterhin 𝔊 folgen, so ist auch am Anfang von v. 5 nicht alles in ursprünglicher Ordnung, und ich bin überzeugt, daß wir ihr auch hier folgen müssen. Sie hat m. E. unzweifelhaft recht, wenn sie dort liest: καὶ ἐπίθετε κίδαριν καθαρὰν κτλ. = וְשִׂימוּ צ״ מ״. Für ואמר hat 𝔊 gar kein Äquivalent. Daß die Form וְאֹמַר (der Syrer liest וְאָמַר, Ewald korrigierte auch ויאמר) verkehrt ist, halte ich für sicher. Die schönen Ausführungen, womit man die I p. sing., auf den schauenden Propheten bezüglich, zu rechtfertigen gesucht hat (selbst Hitzig), schweben in der Luft. Daß sich der Prophet so in die Aktion eingemischt haben könnte, ist nach der Art, wie er überall sonst in diesen Visionen persönlich mitwirkt, m. E. vollkommen ausgeschlossen. Die einzige Analogie, auf die man sich berufen könnte, findet sich 2, 6, aber die Sache liegt dort, wie wir gesehen haben, nicht anders wie hier; auch dort ist das sicher nicht ursprünglich. Aber trotz alledem, glaube ich, dürfen wir die Konsonaten nicht einfach beseitigen. Warum nicht, wird sich, wie ich hoffe, aus folgenden Erwägungen bestimmt genug ergeben.

Man hat bisher am Ende von v. 4 das Wort מחלצות ohne irgendwelche Bedenken ertragen. Man hätte das m. E. nicht tun sollen. Freilich mag der alexandrinische Übersetzer das

Wort schon gelesen haben. Er hat an seiner Stelle ποδήρη (übrigens im hexaplarischen Syrer nicht übersetzt, sondern in der Form פודרא beibehalten), und das ist soviel als unser Talar. Das Targum deutet das Wort (nach dem vorhergehenden Satze immerhin begreiflich) mit זַכְוָן = Tugenden (natürlich im Gegensatz zu dem vorhergehenden עון). Es ist nicht zu erkennen, ob diese Paraphrase die masoretische Lesart wiedergeben will, aber es ist wahrscheinlich. Der Syrer allein übersetzt an dieser Stelle mit genau demselben Worte, das er vorher wie nachher für בגדים gebraucht hat und setzt obendrein noch ein Adjektiv hinzu, das das Gegenteil von צאים aussagt. Er übersetzt nämlich מָאנָא טָבָא, wörtlich = vestes bonae (das ist nicht ohne weiteres = v. purae, denn für טהור setzt er das syrische דְּכֵא). Da nun der Syrer auch in v. 5^b für das einfache בגדים jene Übersetzung bietet und man wirklich auch an beiden Stellen, wie in v. 5^b auch in v. $4b\beta$, irgend ein Attribut zu dem Ausdruck für Kleider erwartet, so muß man fragen, ob der Übersetzer wirklich in seiner Textvorlage noch einen adjektivischen Beisatz vorfand oder ob er denselben frei hinzugesetzt hat, etwa um die mit dem zu übersetzenden hebräischen Worte gemeinten Kleider als bessere, wertvollere zu kennzeichnen. Wir sind leider nicht in der Lage, diese Frage mit Sicherheit zu entscheiden. Immerhin aber könnte, wie nicht selten auch sonst, der Syrer auf einer handschriftlichen Traditionslinie fußen, in der sich noch der ursprüngliche Text erhalten hatte. Zur Verstärkung der Möglichkeit dieser Annahme kann ja auch der Umstand dienen, daß er nicht das eigentliche syrische Adjektiv für „rein“ verwendet hat, sondern übersetzt hat, als habe er טובים in seiner Textvorlage gelesen. Diese Tatsache kann m. E. die Annahme insofern stützen, als man es für wahrscheinlich halten darf, er würde, wenn er aus freier Erfindung ein Adjektiv zu dem Wort für Kleider hinzugesetzt hätte, mit Rücksicht auf den Gegensatz zu צאים dasselbe Wort gebraucht haben, womit er nachher beide Male טהור nach צנף übersetzt hat. Wie er zu seinem טבא gekommen ist oder doch gekommen sein kann, während man sicher annehmen darf, daß auch bei den Kleidern ursprünglich, wenn überhaupt etwas, nur der Begriff טהור gestanden hat, läßt sich auch noch plausibel machen. In der von ihm benutzten Textüberlieferung war טהורים, oder wahrscheinlicher טהרים geschrieben, in Ver-

derbnis geraten und zu טובים geworden: eine paläographisch unschwer begreifliche Wandlung oder Verderbnis des Wortes. Ich meine, wenn man dies in Erwägung zieht, dann gewinnt die Annahme an Kraft, daß der Syrer wirklich in seiner hebräischen Textvorlage ein Adjektiv in Verbindung mit dem Worte für Kleider gelesen, daß er also nicht willkürlich einen Zusatz gemacht hat. Damit gewinnt aber auch der Umstand an kritischem Wert, daß der Syrer am Ende von v. 4 übersetzt hat, als habe er genau dasselbe Substantiv für „Kleider" vor sich wie in v. 3 und v. 5, nämlich בגדים. Und ich glaube wirklich, daß das der Fall war, ja, ich bin überzeugt, daß er allein wirklich noch die ursprüngliche Lesart in seiner Textvorlage vorgefunden hat. M. E. hat das Objekt zu dem והלבישו אתו im Texte, wie er vom Propheten selbst ausgegangen ist, tatsächlich בגדים טהרים gelautet, und wir haben in der Konsonantenreihe, die wir jetzt am Ende von v. 4 und am Anfang von v. 5 lesen: מחלצותואמרי das Produkt des Versuchs, aus den erkennbaren Zügen jener in Verderbnis oder doch Undeutlichkeit geratenen Worte einen allenfalls verständlichen Text zu gewinnen.

Um die auf den ersten Blick seltsam klingende Meinung begreiflich zu machen, vermag uns in diesem Falle die Paläographie einen sehr wertvollen, ja, m. E. durchschlagenden Dienst zu leisten. Und zwar bitte ich den Leser, die Formen der Papyrischrift zu vergleichen, die in der Schrifttafel in Ges.-Kautzsch Gramm. [28], Kol. 13, verzeichnet sind und noch in die Zeiten hinaufführen, wo die ägyptisch-alexandrinische Texttradition sich nicht von der palästinensischen abgezweigt hatte, in jene Zeiten also, in die wir an dieser Stelle eben darum hinaufgeführt werden, weil ja auch der Text der griechischen Version anscheinend die gleiche Verderbnis am Ende von v. 4 voraussetzt, freilich insofern noch eine größere wie der masoretische Text, als der Grieche von einem Adjektiv hinter dem Wort für Kleider nichts mehr angetroffen zu haben scheint, da er ja auch nichts den am Anfang von v. 5 im hebräischen Texte stehenden Konsonanten ואמרי Entsprechendes kennt. Die Verderbnis des Textes, die zwar älter ist als die Scheidung der palästinensischen und der ägyptischen Texttradition, hat demnach in dieser zu einem noch weiter gehenden Verluste geführt als in jener. Die palästinensische Überlieferung des

Konsonantentextes (nicht der Lesung desselben, soweit v. 5ª in Betracht kommt; hier hat 𝔊 sicher das Ursprüngliche) ist dem ursprünglichen Wortlaute um eine Stufe näher geblieben. Diese Tatsache könnte nun aber auch von Bedeutung sein nach einer anderen Richtung. Sie könnte eine neue Bestärkung in der oben ausgesprochenen Vermutung enthalten, daß der Syrer eine handschriftliche Überlieferung, ein Exemplar aus einer auf syrischem Boden umlaufenden Handschriftenfamilie seiner Übersetzung zugrunde legen konnte, worin, abgesehen von dem wirklich geringfügigen Fehler im Adjektiv am Ende von v. 4, die ursprüngliche Lesart noch unverletzt erhalten war[1]. Diese textgeschichtlichen Erwägungen sind m. E. wohl geeignet, meine oben ausgesprochene These, wenn auch nicht ohne weiteres zu erweisen, so doch in sehr willkommener Weise zu empfehlen. Gelingt nun auch der paläographische Nachweis der Möglichkeit, daß unsere hebräische Lesart aus der angenommenen בגדים טהרים entstanden ist, dann bedarf es, wie ich meine, keines anderen Beweises mehr für die Richtigkeit meiner These. Nun schreibe man sich einmal die beiden Worte in jene Papyrischrift hin und rücke die Buchstaben ziemlich nahe aneinander, man wird leicht erkennen, daß ב in מ verlesen werden konnte, wenn sich an die obere Querschleife nach unten hin zufällig etwas Strichähnliches angesetzt hatte. Löste sich ferner für das Auge der vertikale Schaft des ד und wurde mit dem rechts danebenstehenden ג zusammen gelesen, so lag nichts näher, als aus der Verbindung ein ח zu bilden, während die abgelöste Querschleife des ד als der untere Teil eines verstümmelten ל gelten konnte. י mit einem Teil des sich rechts nach unten ziehenden Striches des Schluß-מ konnte ebensogut für den Leser zu einem צ zusammenwachsen und der links übrig bleibende Teil des מ mochte

1) Es darf freilich nicht übersehen werden, daß der Syrer v. 5 so beginnt wie der masoretische Text, soweit die Konsonanten in Betracht kommen, nur spricht er, wie schon bemerkt wurde, וְאָמַר, also = III. p. sing. Er gibt auch das folgende Verbum als III. p. plur. wieder (יִשְׁמְרוּן). Ebenso darf nicht übersehen werden, daß der Syrer auch in v. 4bβ im Verbalausdruck: ואלבשתך mit dem masoretischen Texte übereinstimmt. Es empfiehlt sich also, mit jenen Schlüssen vorsichtig zu sein. Aber immerhin darf m. E. die Gestalt des syrischen Textes am Ende von v. 4 als ein Wegweiser zu der richtigen Lesart betrachtet und verwertet werden.

auch unschwer als ו gedeutet werden. Die Vervollständigung des so herausgelesenen מחלצו durch Zufügung eines ת, wofür m. E. die weiteren Konsonanten nicht in Anspruch genommen werden dürfen, zu dem uns überlieferten Plural ergab sich von selbst. Den drei Konsonanten ואמ glaube ich im ursprünglichen Texte die beiden Buchstaben טה gegenüberstellen zu dürfen. Auch ihre Entstehung aus diesen scheint mir paläographisch durchaus begreiflich; sie läßt sich hier nur nicht leicht beschreiben, aber ich darf der Phantasie des Lesers wohl überlassen, sich die Möglichkeit selbst plausibel zu machen. רי stehen an ihrer alten Stelle, dagegen scheint mir das schließende מ der Pluralendung unter dem Einfluß des folgenden einer gewissen Ähnlichkeit der Züge nicht entbehrenden ש in Verlust geraten zu sein. Ich meine nach alledem, es stehe paläographisch nichts Erhebliches der Annahme im Wege, daß wirklich aus der im masoretischen Texte festgelegten Konsonantenreihe die ursprüngliche, vom Syrer in der Hauptsache noch gut erhaltene vorgefundene Lesart noch herausgefunden werden könne, daß wir also wohl berechtigt seien, am Ende von v. 4 die Worte wieder einzusetzen, die wir nach v. 3. 4[a] und nach dem auf den Kopfbund gehenden Befehl in v. 5[a] dort wirklich erwarten. Demgemäß schlage ich denn vor, den letzten Satz von v. 4 zu lesen: וְהַלְבִּישׁוּ אֹתוֹ בְּגָדִים טְהֹרִים und dann in v. 5 ⓖ entsprechend mit וישׂימו fortzufahren, wobei angenommen werden muß und ohne Schwierigkeit angenommen werden kann, daß ו conj. in der auf unseren masoretischen Text führenden handschriftlichen Überlieferung verloren ging, als das Auge eines Abschreibers über das מ von טהרים auf das ש abglitt.

Schließlich noch ein Wort zu מחלצות. Ich sagte oben, es sei auffällig, daß man daran keinen Anstoß genommen habe. Das Wort kommt nur noch einmal und zwar in Jes. 3, 22 vor, in jener Aufzählung von Bekleidungs- und Toilettestücken der üppigen vornehmen Jüdinnen zur Zeit Jesajas. Man übersetzt das Wort mit „Feierkleider“. Was es wirklich bedeutet, weiß man nicht. Wenn das Wort Jes. 3, 22 richtig überliefert ist, so darf man wohl annehmen, daß jedermann, der es las, das damit gemeinte Kleidungsstück unter dem Kleiderschmuck des Weibes suchte. Wie aber sollte ein solches Wort eine Bezeichnung für die priesterlichen בגדים sein können? Niemals

finden wir auch nur die Wurzel des Wortes in irgend eine Beziehung hierzu gebracht. Ich meine, dies allein schon müsse zu Bedenken gegen die Richtigkeit der Lesart führen und zugleich auch unsere Korrektur derselben von neuem empfehlen.

Es bedarf nur der Erwähnung, daß m. E. auch in v. $5b\beta$ hinter בגדים das Wort טהרים eingefügt werden muß. Wenn der Syrer auch hier übersetzt, als stehe im Texte טובים, so braucht das nicht zu beweisen, daß das wirklich in seinem Texte gelesen wurde. Er hätte sich hier auch von der Gestalt des entsprechenden Satzes in v. $4b\beta$ bestimmen lassen und טָבָא übersetzen können, selbst wenn er טהרים vorfand; es wäre denkbar, daß er dies dann als fehlerhaft angesehen hätte. Freilich könnte auch schon in der von ihm benutzten handschriftlichen Überlieferung in einem früheren Stadium das an dieser Stelle stehende טהרים dem am Ende von v. 4 eingedrungenen טובים gleichgemacht worden sein.

Es ist übrigens bemerkenswert, daß auch an dieser Stelle, wo wir in Verbindung mit בגדים das Attribut טהרים erwarten, der Text kritisch bedenklich ist. Denn ursprünglich kann so, wie der letzte Satz in v. 5 jetzt lautet, aus sachlichen und stilistischen Gründen die Fortsetzung des Berichtes nicht ausgesehen haben. Sachlich verdient dies Beachtung. Nach v. 1 ist Josua vor den „Engel Jahwes“ hingetreten und steht bisher immer noch vor ihm. In v. 3^b ist das im gegenwärtigen Texte ja sogar noch ausdrücklich hervorgehoben. Was soll dann nun der Satz v. $5b\gamma$? Von einer Veränderung des Standortes seitens des „Engels“ ist bisher nichts gesagt, und es ist auch nicht zwischen den Zeilen auf eine solche hingedeutet. Man versteht einfach das Prädikat עָמַד garnicht. Die Vorstellung, der Engel habe vorher auf einem Stuhle (Richterstuhle) gesessen und habe sich erhoben, während Josua mit der reinen Kleidung versehen wurde, um nunmehr zu reden (vgl. Hitzig, Köhler u. a.), ist mit Recht von Keil zurückgewiesen worden, denn עמד heißt nicht „sich erheben“ oder „aufstehen“. Aber Keils eigene Auffassung, es solle der Satz nur sagen, die Bekleidung des Priesters sei „in Gegenwart des Engels des Herrn“ geschehen, halte ich auch für falsch, denn das versteht sich nach dem Vorausgehenden doch von selbst, auch setzt die Wurzel עמד nach ihrer Grundbedeutung immer eine dem Stehen oder Stehenbleiben vorausgegangene

Bewegung voraus, wovon aber hier in Wahrheit nicht wohl die Rede sein kann.

Zu jener zuerst zurückgewiesenen Auffassung möchte ich nicht unterlassen, auch dies noch zu bemerken. Den „Engel Jahwes“ als sitzend, gar auf dem Richterstuhl sitzend zu denken, ist m. E. (aus theologischen Gründen) durchaus unzulässig. V. 1 bietet auch keinen Anlaß zu dieser Vorstellung, vielmehr legt der Zusammenhang v. 1. 2 in Verbindung mit der Erinnerung an den Prolog des Buches Hiob am allernächsten die Vorstellung, der „Engel Jahwes“ solle gegenüber dem „Ankläger“ vor dem Tribunal Jahwes, von dem er sich unterscheidet (v. $2a\beta$), Josuas Beschützer oder Verteidiger sein. Jedenfalls ist nichts da, das auf ein Sitzen des „Engels“ hinweisen könnte. Wellhausen zieht die Worte v. $5b\beta$ zu v. 6 und schlägt vor, עָמַד zu lesen. Ihm folgt Nowack, der auch in der Verbindung der Worte als Umstandssatzes mit den vorhergehenden Sätzen keinen Sinn findet, und meint, sie hätten „den Zweck, die Wichtigkeit der folgenden Worte herauszuheben“. Genau so urteilt Marti. Aber bedurfte es dazu wirklich eines solchen Satzes? Wird denn diese Wichtigkeit durch die Einführung der Anrede an Josua in v. 6 auch durch die Wahl des Verbums, falls es ursprünglich ist, nicht schon zur Genüge hervorgehoben? Dazu erhebt sich auch hier das oben ausgesprochene sachliche Bedenken, daß עמד eine lokale Bewegung auf seiten des Engels voraussetzt, von der m. E. nach dem Zusammenhang keine Rede sein kann.

Auffällig sein und zu Bedenken anregen könnte auch die Wiederholung des מלאך יהוה in v. 6 nach v. 5^b. Niemand wird das stilistisch besonders trefflich finden. Dazu möchte ich noch einen weiteren stilistischen Grund gegen die Richtigkeit des Textes in v. $5b\gamma$ zur Erwägung empfehlen. Ist denn wirklich an diesem Wendepunkte in dem Visionsberichte eine Notwendigkeit vorhanden, מלאך יי so nachdrücklich und in einem gewissen Gegensatz zu dem Vorausgehenden an die Spitze des Satzes zu stellen? Mir leuchtet diese Notwendigkeit nach dem Bericht über die bedeutsame Aktion des „Engels“ in den früheren Versen nicht ein. Wenn ich sämtliche Berichte Sacharjas über diese Gesichte nach ihrer stilistischen Art auf mich einwirken lasse, so komme ich zu dem Schlusse, auch an dieser Stelle werde der Prophet, zumal ein sachlicher An-

laß dazu nicht vorhanden war, die ruhige Form der historischen Berichterstattung nicht verlassen haben, er werde seinen Bericht syntaktisch ebenso fortgesetzt haben, wie es v. 4^a. 5^b geschieht (an letzter Stelle nennt er das handelnde Subjekt gar nicht einmal wieder; niemand konnte ja auch zweifeln, wer die Neubekleidung vornahm), nämlich mit dem einfachen Imperf. c. waw consec. Und lassen wir einmal den Satz v. $5^{b\gamma}$ weg, so werden wir in Bezug auf die Einführung der Worte an den Josua auch nicht das mindeste vermissen.

Nach alledem glaube ich also, wir sind berechtigt, jene Worte wirklich zu streichen. Hinter einem Teil der Konsonanten mag sich das heute vermißte, zu בגדים notwendig zu ergänzende טהורים verbergen. Vielleicht liegen aber noch weitere Verderbnisse des ursprünglichen Textes hinter der gegenwärtigen Gestalt der Sätze $5^{b\gamma}$. 6. Dies zu vermuten liegt umso näher, als ja auch nicht ohne weiteres der jetzt v. $4^{b\alpha}$ stehende Satz dem Sacharja abgesprochen und von fremder Hand abgeleitet werden darf (vgl. oben S. 92). Wir müssen die Möglichkeit ins Auge fassen, daß derselbe (vielleicht ohne das immerhin verdächtige רְאֵה) in der Lücke stand, die möglicherweise jetzt zwischen v. $5^{b\alpha}$ und v. 6ff. vorhanden ist. Unleugbar würde ein Hinweis auf die Bedeutung des Umkleidungsaktes für den Hohenpriester eine besonders nachdrückliche Motivierung des v. 7 folgenden Jahwewortes an ihn enthalten. Aber wir müssen uns bescheiden; wir können hier nichts mehr als Vermutungen aussprechen. Die Formulierung des Satzes v. $5^{b\gamma}$ dürfte auf dieselbe Hand zurückgehen wie die des ebenfalls nicht ursprünglichen Satzes v. 3^b.

In v. 7^b ist jedenfalls mit vielen Exegeten מהלכים von einem Singularis מַהֲלָךְ (nicht wie Ewald u. a. wollten: מְהַלֵּךְ) abzuleiten und demgemäß auch der Pluralis = מַהֲלָכִים zu lesen. Aber sollte nicht besser der Singularis מַהֲלָךְ geschrieben werden? Der Pluralis läßt sich begreiflich nicht gut rechtfertigen (vgl. aber Ges.-Kautzsch, Gramm. [28], § 124). Außerdem könnten die Buchstaben der Pluralendung zunächst auf einem Schreibfehler beruhen, den man mit einer Einwirkung des folgenden בין in Verbindung zu bringen vermöchte. Freilich ist die Pluralform, wie die Versionen zeigen, sehr alt. Die Bedeutung, die das Wort hier hat und haben muß, kann nicht zweifelhaft sein. Es handelt sich um die Möglichkeit des Zugangs zu

Jahwe, die hier dem Hohenpriester verheißen wird. Die den Zugang zu Jahwes Thron hütenden Engel (man erinnere sich an Jes. 6, an die Serafim, aber auch an die Wächter am Eingang zum Lebensbaum Gen. 3, 24) werden ihm, wenn er dem Willen Jahwes getreu seine Pflicht erfüllt, nicht hindernd in den Weg treten. Und das ist ja der größte Vorzug, dessen sich der Hohepriester erfreuen darf, daß er unmittelbar ins Allerheiligste eintreten darf, also, wie einst Mose, gleichsam von Angesicht zu Angesicht mit Jahwe in Verkehr treten kann. Es ist vielleicht sachlich von Wichtigkeit, schon hier daran zu erinnern, daß dieser Zutritt nach der kultischen Gesetzgebung, wie wir sie jetzt im Pentateuch vor uns haben, nur am großen Versöhnungstage dem Hohenpriester gestattet war (Lev. 16).

Der Text des vierten Visionsberichtes lautet nach der kritischen Wiederherstellung folgendermaßen:

> [1] Alsdann ließ mich [Jahwe] Josua, den Hohenpriester, schauen stehend vor dem Engel Jahwes, während der Satan zu seiner Rechten stand, um ihn anzuklagen. [2] Da sprach [der Engel] Jahwe[s] zum Satan: „Es schelte Jahwe dich, Satan! ja, es schelte dich Jahwe, der Jerusalem erwählt hat! Ist dieser da denn nicht ein dem Feuer entrissenes Brandscheit?“ [3] Josua aber war bekleidet mit schmutzigen Gewändern [und auf seinem Haupte war ein schmutziger Turban]. [4] Da hob an [der Engel Jahwes] und er sprach zu denen, die dienstbereit vor ihm standen, folgendermaßen: „Entfernt die schmutzigen Kleider von ihm [und von seinem Haupte den schmutzigen Turban, . . .[1] und bekleidet ihn mit [reinen Gewändern] [5] und setzet einen reinen Turban auf sein Haupt!“ und sie setzten einen reinen Turban[2] auf sein Haupt und bekleideten ihn mit [reinen] Gewändern . . . [6] Alsdann vermahnte der Engel Jahwes Josua, indem er sagte: „So spricht Jahwe der Heerscharen[3]: Wenn du in meinen Wegen wandelst und meine Verordnungen beobachtest, so sollst du auch walten über mein Haus und auch die Hut haben über meine Vorhöfe, und ich werde dir zwischen diesen, die da stehen, hindurch Zugang gewähren.“

1) Ich scheide aus: „und er sprach zu ihm: Schau, ich habe deine Schuld von dir entfernt“.

2) Ganz wörtlich „den reinen T.“

3) Der v. 4b ausgeschiedene Satz ראה וג׳ ließe sich sachlich ganz gut hier einfügen. Sachlich würde sich der Satz אם וג׳ gut anschließen, zumal wenn man den Übergang noch durch ein וְעַתָּה erleichtern könnte, also folgendermaßen: ראה (?) . . . העברתי מעליך עונך ועתה אם בדרכי תלך וג׳. Der Ausfall eines ועתה ließe sich hinter עונך allenfalls als Abschreibeversehen begreifen.

c) Die formale Eigenart des visionären Vorgangs und seine zeitgeschichtliche Veranlassung.

Ich habe schon bei meinen Ausführungen zur dritten Vision gelegentlich auf die formale Besonderheit des vierten Visionsberichtes hingewiesen. Sie ist derart, daß ein kurzes Wort darüber wohl gerechtfertigt ist. Zunächst fällt in die Augen, daß in diesem Berichte von einer Erläuterung des visionären Vorgangs, die sonst der angelus interpres dem Propheten gewährt, keine Rede ist. Auch heißt der Engel hier nicht wie in allen übrigen Berichten המלאך הדבר בי, sondern hier wird er nur als מלאך יהוה bezeichnet, an den wir, wie wir früher sahen, selbstverständlich auch bei jener Benennung zu denken haben. Der Prophet ist diesmal nur Zeuge des visionären Vorgangs. Alles, was er schaut, ist ihm unmittelbar verständlich; er bedarf keiner besonderen Erläuterung dessen, was er sieht und hört. Nichts Rätselhaftes begegnet seinem Blick. Die persönlichen Gestalten, die er in dem Vorgang wirksam sieht, sind ihm nicht fremd. Das gilt nicht bloß von dem Hohenpriester Josua, auch nicht bloß von dem „Engel Jahwes", sondern auch von den untergeordneten Dienstengeln und auch vom Satan. Gerade dies aber erklärt auch die besondere Art des Berichts. Da der Prophet alles, was er schaute, ohne weiteres verstand und, zumal da er wahrscheinlich selbst priesterlichem Geblüte entstammte, verstehen mußte, bedurfte es einer Erklärung seitens des Engels nicht. Es war daher m. E. ganz naturgemäß, daß die Schilderung des visionären Vorgangs die rein objektive Gestalt annahm, in der wir sie lesen. Gerade diese formale Eigenart des Berichts in ihrem Unterschiede von der Gestalt der übrigen Berichte ist nun zugleich aber ein besonders bedeutsames Zeugnis dafür, daß wir hier wirklich der eigenen Aufzeichnung Sacharjas gegenüberstehen. Schwerlich wäre eine fremde Hand so sehr aus der Rolle gefallen. Nicht minder scheint sie mir ein Beweis dafür zu sein, daß der Prophet wirklich visionäre Vorgänge, die er erlebt hat, schildert, nicht aber wohl überlegte, wenn auch von seiner Phantasie stark belebte Gedankengebilde aufzeichnet, so daß ihr visionärer Charakter nur eine willkürliche Darstellungsform sein würde. Daß der visionäre Vorgang auch einem tiefempfundenen Verlangen seines Herzens Befriedigung verschaffte, das ist darum nicht ausgeschlossen, ja, es ist dies sogar ganz

selbstverständlich, eben weil das, was er in diesem Vorgang erlebte, ihn unmittelbar persönlich mit anging, wenn anders die Voraussetzung wirklich begründet ist, daß er selbst zu der Priesterschaft gehörte.

Von weit größerer Bedeutung als die Beantwortung der Frage nach der Ursache der formalen Besonderheit dieses Visionsberichts ist die Beantwortung der Frage nach den zeitgeschichtlichen Motiven dieses visionären Vorgangs überhaupt. Man muß die Frage aufwerfen, ob in den Verhältnissen der Gemeinde oder in den damit zusammenhängenden Vorgängen persönlicher oder amtlicher Natur in jenen Tagen, als Sacharja die Gesichte erlebte, Anlässe zutage traten zu einer so feierlichen Kundgebung Jahwes für den Hohenpriester Josua und vielleicht dürfen wir hinzusetzen: in ihm für die zu ihm gehörige Tempelpriesterschaft überhaupt? Und es scheint mir wirklich der Mühe wert zu sein, auf diese Frage von dem zeitgeschichtlichen Boden aus Antwort zu suchen, den ich mir in meiner Schrift „Juden und Samaritaner" bereitet habe und von dem aus uns auch die ersten Nachtgesichte so leicht verständlich wurden. Wir stellen uns also auch hier fest auf den durch die Datierung 1, 7 bestimmten zeitgeschichtlichen Boden und suchen von ihm aus die Vision zu verstehen. Warum, so fragen wir zunächst, bedurfte es an jenem Tage einer so feierlichen Kundgebung Jahwes für den Hohenpriester Josua?

Ewald war der Meinung, die Veranlassung dazu sei in „einer entweder schon wirklichen oder erst drohenden Anklage beim persischen Hofe", die sich gegen Josua gerichtet hätte, zu suchen, „eine Verleumdung und Verfolgung der Art schimmere hier deutlich durch, da sonst die ganze Darstellung unmöglich sei". Die Bedeutung des visionären Vorgangs sei dann: wenn der Priester von dem himmlischen Richter freigesprochen sei, welche Anklage werde ihm auf Erden schaden können?

Ein richtiges Moment steckt m. E. in Ewalds Meinung, wenn auch Hitzig mit dem Einwurfe recht hat, Vertreter des Volkes vor der weltlichen Macht sei der Statthalter Serubbabel; an ihn habe man sich darum auch von seiten des עם הארץ, wie Esra 4, 2 berichtet wird, gewandt, und er sei auch der eigentliche Leiter des Tempelbaus gewesen. Es hätte darum nicht Josua, sondern vielmehr Serubbabel der Verklagte sein sollen.

Aber wenn man diesen Einwand auch als zutreffend anerkennt, so liegt in Ewalds Ansicht doch ein richtiger Wegweiser. Nur unter der Voraussetzung einer in jenem Zeitmoment hervortretenden Tatsache innerhalb der näheren oder weiteren Umgebung Josuas läßt sich die Vision vollkommen begreifen Eine „Verleumdung" oder irgend ein Angriff auf den Priester muß im zeitgeschichtlichen Hintergrunde liegen und die Vision dazu bestimmt sein, das feindselige Vorgehen gegen ihn, von welcher Seite es auch ausgegangen sein mag, zurückzuweisen. Jedenfalls genügt Hitzigs eigene Erklärung nicht. Er sagt, wir hätten hier offenbar nicht an eine Anklage beim persischen Könige zu denken (woran ich auch nicht denke), sondern eine solche bei Jahwe und keineswegs spiegele diese bloß die Anklage bei dem irdischen Regenten ab. „Vielmehr über wen Unglück d. i. Strafe verhängt wird, den hat der Satan bei Jahwe verklagt." Der Hohepriester vertrete vor Jahwe das Volk, und des Volkes Sünde laste auf ihm; Josuas Schuld sei die des Landes, ihn persönlich als mit Sünden befleckt hinzustellen, ihn also allein (das ist doch wohl der Sinn seiner Darlegungen) verantwortlich für die Kalamitäten zu machen, die ihn mit dem Volke getroffen, sei daher „gewiß vermessene Beleidigung", die eben hier in der Vision zurückgewiesen werden solle. Nicht er ist — das muß dann der Sinn des Ganzen sein — schuld an den unglücklichen Verhältnissen der Gegenwart, sondern das Volk selbst. Den entscheidenden Anhaltspunkt für diese Auffassung entnimmt Hitzig wohl v. 2, dem Hinweis darauf, daß Jahwe „Jerusalem erwählt" habe, daß er sich „der aus dem Verderben geretteten שארית des Volkes in Liebe zugeneigt habe", und der von mir allerdings in diesem allgemeinen Sinne nicht für zutreffend gehaltenen Deutung an Hagg. 2, 14, wonach „bis auf die gegenwärtige Epoche herab das Volk unrein vor Jahwe" sei (vgl. meine Schrift „Juden und Samaritaner").

Wellhausen eignet sich Hitzigs Meinung an, fügt aber inzu: „Welcher Art das Unglück war, unter dem Josua zu leiden hatte, wissen wir natürlich nicht". Er verweist also zur Erklärung der Notwendigkeit der göttlichen Rechtfertigung des Hohenpriesters mit größerer Bestimmtheit als Hitzig auf ein persönliches Mißgeschick hin, das Josua betroffen und nach dem altväterlichen Vergeltungsglauben das Urteil nahe

gelegt hatte, er habe sich persönlich verschuldet. Auch Nowack geht in Hitzigs Bahnen mit seinen teilweise auch an Ausführungen Martis (in den Theol. Studien und Kritiken 1892 vgl. jetzt auch seinen Komm.) anknüpfenden umfänglicheren Darlegungen, gegen die ich im allgemeinen nichts einzuwenden habe, von denen ich aber nicht glaube, daß sie hier den Kern der Sache treffen. Die Vision soll nach seiner Meinung gerade den angesichts der Verhältnisse der Gegenwart und im Bewußtsein der fortdauernden Sündhaftigkeit in der Gemeinde verzagenden Gläubigen die Gewißheit geben, daß es Jahwe wirklich Ernst sei mit seiner Gnade, mit seiner Absicht, das Volk wieder aufzurichten; Zweifel daran seien also grundlos und es sei durchaus berechtigt, getrost der Zukunft entgegenzublicken. Es ist dann also Josua hier „der Vertreter der von Sünde und Schuld belasteten Gemeinde", und das, was an ihm in der Vision vorgenommen wird, gilt der ganzen Gemeinde.

Mir scheint gegen diese Auffassung die Tatsache zu sprechen, daß innerhalb der Vision selbst mit keinem einzigen Worte in unzweideutiger Weise darauf hingewiesen wird, daß es sich im Grunde nicht um Josua handele, sondern um die Gemeinde im ganzen, während der Hohepriester nur als deren Vertreter vor Jahwes Richterstuhl gestellt sei. Dazu kommt noch ein anderes. Nachdem die Bekleidung des Josua mit den reinen Gewändern und dem reinen Kopfbund stattgefunden hat, warum wird ihm dann ausdrücklich und dazu sogar noch in bedingter Form das priesterliche Amt in Jahwes Haus und seinen Vorhöfen zugesprochen? Warum wird nicht wenigstens hier sofort bestimmt gesagt, daß es sich im Grunde nicht um den Priester, sondern um die Gemeinde handele? Man darf jedenfalls nicht auf das verweisen, was wir hernach in v. 9^{b} lesen, denn das wird doch in zu deutlicher Weise von dem verhältnismäßig breit berichteten visionären Vorgang durch das getrennt, was v. 8 kundgegeben wird. Die Vision hat mit allem, was zu ihr gehört, wie wir früher schon ausgeführt haben, in v. 7 ihr Ende erreicht. Die folgenden Sätze müssen als Sonderaussprüche des Propheten angesehen und behandelt werden. Richten wir unsere Aufmerksamkeit aber lediglich auf die Vision (v. 1—7), so kann es m. E. gar keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier wirklich **nur** um ein Zeugnis Jahwes für den Priester Josua persönlich, höchstens

in ihm zugleich für die Priesterschaft, deren Haupt er ist, handelt, daß also auch die Anklage, die zurückgewiesen werden soll, nur **ihn** angeht. Jede Beziehung des Vorgangs und seiner Tendenz darüber hinaus trägt m. E. Fremdes in den Bericht hinein und wird ihm nicht gerecht. Dazu kommt noch dies. Wird denn nicht hernach im sechsten Gesicht noch besonders ausgesprochen, daß Jahwe auch die ganze Gemeinde, sein Volk, von aller seiner Unreinheit reinigen werde? Auch deshalb kann nicht hier schon von der Sünde die Rede sein, die der Gemeinde anhaftet.

Hieraus ergibt sich nun auch, daß ich nicht nach allen Seiten hin Keil oder Kliefoth, dessen Ansicht sich Keil mit wörtlicher Geltendmachung seiner Ausführungen anschließt, zustimmen kann. Ich halte es in der Hauptsache für richtig, wenn beide der Überzeugung Ausdruck geben, „die Verklagung" wie „die Begnadigung und die Verheißung gelte dem Josua nicht persönlich, sondern in seiner amtlichen Stellung ihm und dem ganzen Volke und zwar in derjenigen Beziehung und Eigenschaft, die sich in dem Hohenpriester darstellte, nämlich hinsichtlich seiner Priesterlichkeit und Heiligkeit". Was ich hier beanstande, ist in den von mir gesperrten Worten gesagt, insoweit dieselben sich auf die „Verklagung" beziehen. Diese bezieht sich eben lediglich auf den Priester. Alles übrige halte ich für richtig.

Im wesentlichen in gleicher Richtung, auch in der Hauptsache die kleine Ausbiegung vom richtigen Wege bei Keil und seinem Vorgänger Kliefoth vermeidend, bewegt sich von Orelli. Bei ihm lesen wir (^{2} S. 188): „. . nicht um eine Schuld des gesamten Volks kann es sich hier handeln, sondern von der Fehlerhaftigkeit des Trägers des Versöhnungsamtes ist die Rede. Schon die Mängel, welche in levitischer Hinsicht an dem im Heidenland aufgewachsenen Hohenpriester haften mußten, konnten Zweifel an dem Vorhandensein eines vor Jahwe gültigen und wohlgefälligen Hohepriestertums entstehen lassen. Auch dürfte Josua in der schwierigen Zeit der neuen Einrichtung des Gemeinwesens sich Blößen gegeben haben" (vgl. auch S. 189).

Diese Auffassung trifft m. E. den wirklichen Sinn des visionären Vorgangs. Nur den letzten Satz mag ich nicht unterschreiben in dem Sinne, wie er von v. Or. gemeint ist. Wenn er mit

Hinweis auf 6, 13 an einen Konflikt Josuas mit Serubbabel denkt, so scheint mir das nicht begründet zu sein. Dagegen im Sinne meiner Auffassung von der Mitwirkung Josuas oder der Priester an dem entscheidungsreichen Vorgange, von dem Haggai 2, 10 ff. und Esra 4, 1 ff. berichten, kann ich den Satz allenfalls hinnehmen und vertreten. Im übrigen, wenn man den einfachen Wortlaut des Visionsberichtes auf sich wirken läßt, muß man den Eindruck gewinnen, die Anklage fasse nur die Mängel ins Auge, die dem namentlich genannten gegenwärtigen Hohenpriester oder doch, wenn eine solche allgemeinere Auffassung zulässig sein sollte, der in ihm repräsentierten gegenwärtigen Priesterschaft überhaupt anhafteten. Indes, auf die Frage, was für ein besonderer Anlaß denn in jenem 11. Monat vorgelegen habe zu einer so feierlichen göttlichen Bestätigung Josuas in seinem priesterlichen Amte, gibt von Orelli ebensowenig wie Keil eine befriedigende Antwort. Zu einer solchen können wir aber, wie ich glaube, gelangen, wenn wir uns das richtige Element in Ewalds Ansicht zunutze machen. Und als richtig darin erscheint mir der Gedanke, daß das Vorgehen des himmlischen Anklägers eine reale irdische Anklage oder doch verleumderische Nachrede wider Josua wiederspiegele. Allerdings irrte Ewald, wie schon bemerkt wurde, darin, daß er glaubte, es handle sich hierbei um „eine entweder schon wirkliche oder erst drohende Anklage beim persischen Hofe“. Daran ist zwar nicht zu denken, aber ich glaube, Ewald hat doch auch damit nicht allzu weit am Ziel vorbeigeschossen. Denn nach meinem Dafürhalten steht das irdische Widerspiel des visionären Vorgangs allerdings in kausalem Zusammenhang mit der Denuntiation der jüdischen Gemeinde bei der persischen Behörde, die das Vorgehen des Statthalters in der Westprovinz zur Folge hatte, wovon wir Esra 5, 3 ff. lesen, ist aber hiermit nicht identisch.

Die nächste prophetische Konsequenz der folgenreichen Abweisung des Gesuchs der Vertreter des עם הארץ im 9. Monat jenes Jahres war das an dem gleichen Tage an den Serubbabel gerichtete Gotteswort Hagg. 2, 20 ff. Ein solches ermutigendes Wort an ihn unmittelbar nach der Entscheidung des Gesuchs war darum von Nöten, weil Serubbabel in erster Linie von einer feindseligen Aktion der Abgewiesenen bei der persischen

Oberbehörde Schlimmes zu befürchten hatte. Indes, man wird sich schwerlich damit begnügt haben, sich durch eine politische Denuntiation zu rächen, man wird auch wohl versucht haben, der jüdischen Gemeinde im engeren Sinne des Wortes und zumal ihren Häuptern, daheim unmittelbar Schwierigkeiten zu bereiten, wo und wie immer sich dazu Gelegenheit zu bieten schien (Esra 4, 4). Und die hierauf gerichteten Bestrebungen werden sich naturgemäß vornehmlich gegen diejenigen Persönlichkeiten gewandt haben, die man für den Beschluß verantwortlich machen zu müssen glaubte und wirklich verantwortlich machen konnte.

Stand unter diesen Persönlichkeiten nun auch in vorderster Reihe Serubbabel mit den Ältesten, eben weil nach Esra 4, 1 ff. sie es gewesen waren, an die die Bitte um Zulassung zur Teilnahme am Tempelbau gerichtet wurde und die die abweisende Antwort erteilt hatten, so konnte doch auch nicht auf die Dauer verborgen bleiben, daß die zu dem Abweisungsbeschluß treibenden Faktoren, wenigstens überwiegend, an anderer Stelle gesucht werden müßten. Und wer war eigentlich vor allen berufen, über den gottgefälligen Heiligkeits- oder Reinheitscharakter der Gemeinde zu wachen und denselben, wenn er gestört wurde, wiederherzustellen? Die Antwort auf diese Frage kann natürlich nicht zweifelhaft sein. Vor allen war dazu die Priesterschaft und an ihrer Spitze der Hohepriester berufen. Ihnen lag es ob, nicht blos selbst zwischen Rein und Unrein, Heiligem und Unheiligem zu unterscheiden, sondern auch das Volk über das, was rein oder unrein, heilig oder unheilig sei, zu belehren (Lev. 10, 10; Ez. 44, 23).

So hatten denn auch, wenn ich Hagg. 2, 10–14 richtig gedeutet habe (vgl. meine Schrift: „Juden und Samaritaner"), am 24. Tage des 9. Monats die Priester auf Betreiben des Propheten das entscheidende Wort sprechen müssen, das die Abweisung des Gesuchs des עם הארץ zur unmittelbaren Folge hatte. Sie hatten ihrem Berufe gemäß und auf Grund der ihnen bekannten rituellen Grundsätze als unrein bezeichnen müssen, was unrein war, hatten die Gefahr aufdecken müssen, die dem Reinen drohte, wenn es mit dem Unreinen in bleibender Verbindung bleibe, wenn es nicht davon geschieden werde. Sie waren also in der Tat die, welche eigentlich für jene abweisende Antwort verantwortlich waren. Mochten sich die

Abgesandten der Landesbevölkerung auch darauf berufen und mit Recht darauf berufen, daß sie genau so wie die aus Babylonien heimgekehrten Juden den Gott Israels suchten und ihm auch bisher in Jerusalem geopfert hätten (vielleicht darf man aus der Formulierung des Satzes: ולו אנחנו זבחים פה im Zusammenhang mit Hagg. 2,14b entnehmen, daß sie sich wirklich in den Jahren seit der Wiederaufrichtung des Altars im Jahre 537 am Opferdienst auf dem Zion beteiligt hatten), die Priester mußten auf die prophetischen Fragen entscheiden, daß das nichts an ihrem unheiligen Wesen ändere, und die Notwendigkeit, sie hinfort von der heiligen Stätte fernzuhalten, ja, von der Berührung mit Jahwes wahrem Volke auszuschließen, nicht zu beseitigen vermöge.

Nun gehen wir aber schwerlich irre, wenn wir annehmen, daß sich von der Zurückweisung von der Teilnahme am Tempelbau und in gerader Folge davon auch von dem Kultus an dem vollendeten Tempel mehr noch als die breiten Schichten des עם הארץ die bisherigen Priester desselben (zu dieser Priesterschaft in Samaria erinnere man sich an das, was 2 Reg. 17,26ff. berichtet wird) betroffen fühlen mochten, umsomehr, sobald sie erfuhren, daß die Begründung der abweisenden Antwort durch die Berufung auf das Edikt des Cyrus nur ein Vorwand sei, daß der wahre Grund vielmehr in der durch den Propheten Haggai provozierten religiösen Entscheidung durch die aus dem Exil heimgekehrten Priester, in erster Linie natürlich durch den Hohenpriester Josua, gesucht werden müsse.

Aber, auch wenn wir an die Priester nicht vornehmlich denken wollen, so waren doch auch wohl noch in der Bevölkerung des Landes, die während der Zeit des Exils in der Heimat geblieben war, Elemente genug vorhanden, die sich als echte Juden fühlten und als solche geschichtlich auch fühlen durften, die eine Kennzeichnung mit dem Brandmal der Unreinheit als einen schlimmen Schimpf empfinden mußten. Und dieser Schimpf dürfte um so brennender gewirkt haben, je mehr sich der naturgemäße Gegensatz zwischen der heimgekehrten Gola und ihnen im Laufe der Jahre abgeschliffen und vielleicht sogar direkt freundschaftlicheren Beziehungen und Verbindungen Raum gegeben hatte. Denn die in jener Abweisung liegende Brandmarkung mußte auch auf solche Beziehungen und Verbindungen persönlicher Natur empfindlich

störend einwirken, zugleich auch die davon mitbetroffenen Juden aus der Gola in die Erregung hineinziehen, die sich des עם הארץ gegen die maßgebenden Persönlichkeiten der Judenschaft bemächtigte. Denn die Ausschließung vom Tempelbau hatte, wenn sie auf jenen rituellen Entscheidungen der Priester und ihrer nachdrücklichen Anwendung durch den Propheten Haggai beruhte, die notwendige Folge, daß sich die בני הגולה auch in ihren persönlichen Lebensbeziehungen von dem עם הארץ mehr und mehr loslösten, wie dies ja hernach auch Nehemia nicht bloß für unumgänglich nötig hielt, sondern auch mit Gewalt durchsetzte. Es ist darum sehr wohl möglich, daß auch innerhalb der jüdischen Gemeinde im engeren Sinne nicht wenige waren, die, abgesehen von den sonstigen üblen materiellen oder politischen Folgen der zu erwartenden Rache seitens der abgewiesenen Bevölkerung des Landes, auch aus persönlichen Gründen nicht im Einklang mit der von den Oberen der Gemeinde getroffenen Entscheidung waren und sich auch vor einer Kritik dieser Entscheidung nicht scheuten. Damit glaube ich nun aber den Boden genügend, wenn auch nur vermutungsweise[1], charakterisiert zu haben, von dem aus das nachdrückliche göttliche Eintreten für Josua in jenem Zeitmoment begreiflich gemacht werden kann.

Es werden nach jenem entscheidenden Tage im 9. Monat alsbald Stimmen laut geworden sein, die in Zweifel zogen, ob denn die heimgekehrte Priesterschaft mit Josua an ihrer Spitze, ja, ob gerade der Hohepriester selbst nach dem durch die von Haggai gestellten und von den Priestern beantworteten Fragen bestimmten Kanon berechtigt zu dem Anspruche sei, als rein oder heilig zu gelten. Es wäre wohl möglich, daß nicht bloß

1) Indes, zur Illustration (nicht ohne weiteres auch schon zur Begründung) der mitgeteilten Erwägungen darf ich wohl auf die jedenfalls dem großen deuteronomistischen Geschichtswerke angehörigen und mit ihm zugleich auch zu öffentlichen göttlichen Forderungen erhobenen Sätze hinweisen, die es Israel zur ernstesten Gewissenspflicht machen, nach seiner Ansiedlung im gelobten Lande sich von jeglicher Verbindung mit den Kanaanäern frei zu erhalten. Diese Forderung wird ja auch vornehmlich religiös motiviert. Dürfen wir voraussetzen, daß das deuteronomistische Geschichtswerk spätestens während des Exils seinen Abschluß erhielt, so liegt es recht nahe, an jene Sätze zu denken, wenn wir Hagg. 2,10ff. zeitgeschichtlich so verstehen, wie ich vorschlagen zu dürfen geglaubt habe.

von seiten der dem עם הארץ zugehörigen priesterlichen Persönlichkeiten, sondern auch von den seinerzeit nach der Katastrophe im Lande verbliebenen oder dahin wieder aus ihrer Verstreuung zurückgekehrten Juden, die sich im Laufe der Jahrzehnte mit fremden Volkselementen, vielleicht besonders mit solchen aus der Mischbevölkerung Samariens, in mannigfaltiger Weise verbunden hatten, die aus Babylonien heimgekehrte Priesterschaft in positiver Form verdächtigt wurde, sie habe sich dort ebensowenig von der Verunreinigung durch intimere Berührung mit dem Heidentum frei gehalten, wie die Bevölkerung, die sie bei ihrer Rückkehr im Lande antraf. Und wenn wir wirklich hinzunehmen dürfen, wie ich oben meinte, daß auch in den Jahren seit der ersten Rückkehr der Exulanten schon manche Glieder der neuen Gemeinde nicht bloß schwach in ihrem Glauben, was ja notorisch ist, sondern auch weniger zurückhaltend in bezug auf die Beziehungen zu dem עם הארץ geworden waren, so wäre es um so weniger zu verwundern, wenn jene Verdächtigungen der Priesterschaft auch innerhalb der Judengemeinde selbst Boden und Verbreitung fanden. Diese Verdächtigungen konnten dann auch bei den frommen Gliedern der Gemeinde nicht ohne Wirkung bleiben. Ihrer konnte sich die sehr ernste Sorge bemächtigen, ob nicht durch eine Priesterschaft, die mit Unreinheit behaftet sei, die sich in der Vergangenheit durch Nichtachtung ihrer Pflichten eigentlich ihres priesterlichen Charakters begeben habe, die Gemeinde selbst trotz aller Frömmigkeit und allen Eifers, dem Willen Gottes zu entsprechen, Gefahr laufen werde, dem göttlichen Fluche zu verfallen. Psychologisch wäre ein ziemlich schnelles Heranwachsen einer solchen Besorgnis innerhalb des kurzen Zeitraums von zwei Monaten um so leichter zu begreifen, wenn man sonst auch schon Ursache hatte zu der Befürchtung, die rachsüchtigen Umtriebe der zurückgestoßenen Bevölkerung zur Herbeiführung einer Intervention der persischen Landesobrigkeit könnten Erfolg haben. Mit der nervösen Unruhe, in die man sichtlich in bezug auf die Hoffnung auf den verheißenen Zusammenbruch der Heidenmacht zu geraten anfing, verband sich sodann die die Herzen ernster Juden leicht aufs äußerste aufregende und ängstigende Besorgnis, es möchte die rituelle Unfähigkeit der Priesterschaft oder doch vornehmlich des Hohenpriesters zur Ausrichtung der kultischen Pflichten der Gemeinde

und ihrer Glieder Jahwe hindern, der seit der Wiederaufnahme des Tempelbaus infolge der Kundgebungen des Propheten Haggai mit neuem Glaubensmute auf die Erfüllung der Heilsverheißungen harrenden Gemeinde seine Gnade zuzuwenden, ihr seinen Schutz und seinen Segen zu gewähren. So würde begreiflich, warum sich Jahwe in so feierlicher und nachdrücklicher Form so bald nach jenem 9. Monat zu Josua, dem Hohenpriester, und in ihm zugleich zu der Priesterschaft überhaupt, und zu seiner und ihrer rituellen Wohlgefälligkeit bekannte, ja, warum es eine dringende Notwendigkeit für die innere Entwicklung der neuen Gemeinde selbst wurde, allen gegen die priesterliche Qualifikation Josuas auftauchenden Verdächtigungen durch eine mit göttlicher Autorität bekleidete Erklärung den Boden zu entziehen.

Welchen besonderen Inhalts die Verdächtigungen waren, läßt sich natürlich nicht mehr feststellen. Das ist auch nicht so sehr wichtig. Immerhin aber liegt vielleicht doch in der Paraphrase des Targum ein Körnchen Wahrheit. Sie sagt, Josua sei darum in Anklagezustand versetzt worden, weil er seine Söhne habe fremde Weiber heiraten lassen. Freilich anscheinend liegt hier eine Übertragung von Tatsachen jüngerer Zeit (Esra 10, 18; Neh. 13, 28) auf das Schuldkonto Josuas vor. Aber es wäre doch nicht ohne weiteres die Möglichkeit als ausgeschlossen zu betrachten, daß sich in der im Targum niedergelegten, auch von Hieronymus bezeugten, jüdischen Auffassung eine nicht ganz unrichtige exegetische Tradition fortgepflanzt habe. Denn den israelitischen und jüdischen Elementen im עם הארץ zur Zeit Josuas haftete sicher nach der Auffassung eines Haggai und aller mit ihm gleichgesinnten Glieder der Gemeinde vornehmlich darum Unreinigkeit an, weil sie sich mit dem Heidentum vermischt hatten. Die Annahme liegt darum sehr nahe, die Verdächtigungen, womit man sich an der Priesterschaft zu rächen suchte, hätten im wesentlichen in der Behauptung bestanden, auch sie, ja, selbst die hohepriesterliche Familie habe sich in der babylonischen Welt vor verunreinigender Beziehung zu dem Heidentum nicht gehütet. Und wer weiß, ob nicht auch Abkömmlinge der Priestergeschlechter den Vorwurf, das priesterliche Geblüt durch heidnische Beimischung verunreinigt zu haben, durch offenkundige Tatsachen gerechtfertigt hatten? Doch darüber weiter zu

reflektieren, hat keinen Zweck. Freilich, was wenige Jahrzehnte später, wie aus Esra 10, 18 und Neh. 13, 28 hervorgeht, in den priesterlichen Familien, ja, selbst in der hohenpriesterlichen Familie Tatsache geworden war trotz aller Erfahrungen, die man um 520 gemacht hatte, warum sollte das nicht gerade auch im fernen Babylonien im Verlaufe der langen Jahre des Exils geschehen sein? War also damit nicht Raum genug für Verdächtigungen selbst der Reinheit eines Josua gegeben, gleichviel ob dieselben begründet waren oder nicht? Es liegt hier sehr nahe, an Jes. 52, 11 zu erinnern, an die Mahnung, es möchten gerade die, die berufen seien, die heiligen Geräte Jahwes zu tragen, sich vor Verunreinigung hüten und sich von aller vorhandenen Unreinheit reinigen. Auch wenn es mir fern liegt, aus diesem Satze weittragende Schlüsse zu ziehen, so scheint sein Inhalt mir doch für unsere Erwägungen nicht ganz ohne Bedeutung zu sein.

Nun ist aber wohl zu beachten, daß in dem visionären Bilde selbst das Zugeständnis Josua anhaftender Unreinheit enthalten ist. Seine Kleider sind unrein. Er muß also mit Unreinem in Berührung gekommen sein. Um tadellos zu sein, um also persönlich völlig befähigt zu sein, im priesterlichen Dienste vor Jahwe und seinem Altar zu erscheinen, bedarf er einer Abscheidung von der ihm anhaftenden Unreinheit. Man wird hierbei lebhaft an die zweite Frage erinnert, die Haggai (2, 13) dem Priester vorlegt. Unreinheit von außen her hat den Josua berührt und sich ihm mitgeteilt, und dennoch steht er unangefochten in der Gemeinde und versieht den Dienst am Altar, ja, schickt sich an, in dem der Vollendung entgegengehenden Tempel den priesterlichen Dienst im ganzen Umfang wieder aufzunehmen. Konnte das im Einklang mit Jahwes Willen sein?. Gewiß nicht. Vielmehr bedurfte es einer Reinigung desselben, eines unanfechtbaren Zeugnisses, daß Jahwe die von ihm erwählte Priesterschaft wiederum gereinigt, für seinen Dienst geheiligt habe. Und dies geschieht nunmehr vor dem geistigen Auge des Propheten in der Vision. Josua wird von Jahwe geheiligt. Aber es wird ihm auch von Jahwe auferlegt, daß er sich in Zukunft vor jeglicher Nichtachtung seiner Verpflichtungen, vor jeder Abweichung von den göttlichen Wegen hüten müsse, um zu dem heiligen Dienst befähigt zu bleiben. Es wird also jetzt gewissermaßen auch an ihm

vollzogen, wozu zwei Monate früher durch seine eigene priesterliche Entscheidung die ganze Gemeinde verpflichtet wurde und was an ihr hernach in der Vollendungszeit durch Jahwe selbst verwirklicht werden wird.

Es wird damit also unzweifelhaft anerkannt, daß Josua bisher nicht rein gewesen ist. Der Satan ist demnach im Rechte, wenn er auf diesen dem Hohenpriester anhaftenden Mangel hinweist. Und daß es wirklich Unreinheit ist, die er sich durch persönliche Berührung mit Unreinem zugezogen hat, für die er also auch persönlich verantwortlich gemacht werden darf, das kann, wie schon früher erwähnt, mit Rücksicht auf den Inhalt von v. 7 gar nicht in Zweifel gezogen werden. Daß es sich dabei ferner um eine Unreinheit handelt, die er aus der babylonischen Welt mitgebracht hat, das scheint so deutlich wie möglich aus der Frage v. 2^b: הלא זה אוד מצל מאש hervorzugehen.

Was die Frage in dem gegebenen Zusammenhang bedeuten soll, darüber kann man kaum im Unklaren sein. Ein Holzscheit, das ins Feuer gerät, kann nicht ohne erkennbare Spuren der Einwirkung des Feuers bleiben, auch wenn es in seinem inneren Wesen nicht weiter verletzt oder gefährdet wird. Freilich, wenn es nicht aus dem Feuer herausgenommen wird, verfällt es dem sicheren Verderben. So ist auch Josua in einer Art von Feuer gewesen, und die Spuren davon sind wohl an ihm zu merken. Seine Kleider tragen sie deutlich erkennbar an sich. Und wenn ihn Jahwe nicht aus ihm herausgenommen hätte, so würde auch er der Einwirkung dieses Feuers völlig zum Opfer gefallen sein. Das Feuer ist das Heidentum, in das er in Babylonien versetzt war, und daher ist sein Gewand mit Unreinheit befleckt. Gewiß würde auch er, wenn ihn nicht Jahwe aus dem Feuer heidnischer Unreinheit herausgenommen hätte, schließlich gänzlich verloren gewesen sein, ebenso wie das Gottesvolk auch, wenn ihm Jahwe nicht die Möglichkeit zur Heimkehr gegeben hätte. Aber es ist ja nunmehr die Zeit der Gnade angebrochen, die Zeit, wo nach dem Worte Ezechiels wie Deuterojesajas Jahwe selbst in Gnaden die Unreinheit seines erlösten Volkes abwischen, wo er also natürlich auch seine erwählte Priesterschaft von neuem zu seinem Dienste heiligen will.

Das ist m. E. der Sinn des Beisatzes in v. 2^a: הבחר

בירושלם. Ich halte es für einen Irrtum, wenn man mehr hineinlegen zu sollen meint, wenn man darin etwa einen Hinweis erblickt darauf, daß es sich „nicht um Josua als Person, sondern als Hohenpriester d. i. Vertreter der Gemeinde handele“ (Nowack, Marti, so auch Baudissin, Gesch. des alttest. Priestertums, S. 252). Gewiß, an sich ist das wohl richtig, aber Josuas Person und sein priesterlicher Charakter sind nicht zu scheiden. Als Priester war er im Elend und als Priester ist er auch nach Jerusalem heimgekehrt, und eben weil er von Geburt an zum Priestertum bestimmt war, war er auch berufen, priesterlicher Vertreter der Gemeinde zu sein. Die Möglichkeit, es in Wirklichkeit wieder zu sein, ist allerdings dadurch gegeben, daß Jahwe Jerusalem wieder erwählt, daß er das Ende der Gerichtszeit herbeigeführt hat. Mehr ist in jenem Ausdruck nicht zu suchen, und so gefaßt, motiviert er auch ausreichend die Zurechtweisung des Satans. Da die Zeit der Gnade da ist, übt Jahwe auch Gnade nicht nur an seinem Volke überhaupt, sondern insonderheit auch an dem erwählten Priestergeschlecht und seinem Haupte. Und die Gnadenwirkung, von der hier die Rede ist, gilt wirklich zunächst dem Josua persönlich. Es ist persönliche und von ihm persönlich zu verantwortende Unreinheit, von der er gereinigt wird und sich hernach rein halten soll, wenn anders er fähig bleiben will, in Jahwes Haus zu walten. Davon, daß er als Priester die Unreinheit des Volkes auf seinen Schultern trage und von dieser hier gereinigt werde, kann nicht die Rede sein. Natürlich schließt all das nicht aus, daß in ihm zugleich die Priesterschaft im ganzen mitgemeint ist.

Läßt sich nun auch, wie ich meine, in der angegebenen Weise der visionäre Vorgang und die praktische Aufgabe, der er dienen soll, zeitgeschichtlich begreifen und motivieren, vielleicht ist es möglich, ihn auch noch von einer anderen Seite her in eine Beleuchtung zu rücken, die weiterer Erwägung würdig sein dürfte.

Ich habe schon die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß sich unter den gegen Josua und die in ihm repräsentierte Priesterschaft agitierenden Faktoren auch priesterliche Persönlichkeiten befunden haben möchten. Ich dachte dabei an solche Priester, die zu dem עם הארץ gehörten, was aber nicht ausschließen würde, daß es Leute waren, die genealogisch (soweit

davon geschichtlich in Wahrheit geredet werden darf) durchaus berechtigt waren, sich als zu dem priesterlichen Kreise gehörig zu betrachten, aus dem auch Josua und seine priesterlichen Genossen stammten. Die geschichtliche Möglichkeit dieser Annahme brauche ich wohl nicht noch nachzuweisen. Nun liegt es nahe, auch noch andere auffällige Tatsachen in Betracht zu ziehen.

Schon lange hat in der Liste[1] Esra 2 (= Neh. 7) die Tatsache die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, daß neben der verhältnismäßig großen Anzahl von Priestern (4289) nur eine verschwindend kleine Anzahl von Leviten (74) aus Babylonien nach Judäa heimgekehrt ist, — eine Tatsache, die eine weitere bedeutsame Illustration durch den Bericht Esras erfährt, Esra 8, 15ff. Denn auch hieraus ergibt sich, daß den Leviten die Lust zur Heimkehr nach dem heiligen Lande fast ganz fehlte. Diese an sich sehr auffällige Tatsache wird geschichtlich durchaus begreiflich, wenn wir an die mit göttlicher Autorität bekleidete prophetische Bestimmung denken, die wir Ez. 44, 6ff. lesen. Wellhausen hat recht (vgl. Prolegomena[3] S. 149), wenn er sagt, das Rätselhafte in jener Tatsache schwinde, wenn man annehme, daß die Leviten eben jene in der ezechielischen Bestimmung „degradierten Priester der judäischen Bamoth" gewesen seien. „Die Aussicht, in der Heimat fortab nicht mehr opfern, sondern nur schlachten und waschen zu sollen", sei für sie sicher nicht sehr verlockend gewesen, man könne es ihnen darum nicht verdenken, daß sie keine Lust gehabt hätten, sich freiwillig zu Handlangern der Söhne Ṣadoq's erniedrigen zu lassen. Denn den בני צדוק allein war ja nach Ez. 44, 15ff. der eigentliche priesterliche Dienst vorbehalten. Außer ihnen sollte keiner der Leviten, die sich einst, als Israel sich in Abgötterei verirrt hatte, an der Verirrung des Volkes beteiligt hatten, an Jahwes Altar zum Dienste zugelassen werden. Die Tatsache, daß die Leviten der Mehrzahl nach vorzogen, im Lande ihres Exils zu bleiben, beweist deutlich, daß die für die Zeit der Wiederaufrichtung des Tempels und seines Kultus verkündigte Bestimmung in der Prophetie Ezechiels wohl bekannt geworden war und in

1) Deren Authentie ich voraussetze; auf die chronologische und geschichtliche Frage dazu näher einzugehen, glaube ich mir hier versagen zu dürfen.

priesterlichen Kreisen, denen ja Ezechiel selbst angehörte, auch als göttliches Recht festgehalten worden war und noch festgehalten wurde, als infolge des Edikts des Cyrus die Heimkehr möglich wurde. Nun war es ganz natürlich, daß Josua, der Sohn Joṣadaqs, des letzten Hohenpriesters vor dem Exil (vgl. 1 Chron. 5, 41), und die anderen Söhne Ṣadoq's, die mit ihm heimkehrten, das ihnen durch den Mund Ezechiels in feierlichster Form gewährleistete, ihnen eigentlich aber auch historisch zugewachsene Privilegium am Heiligtum in Jerusalem ausschließlich für sich in Anspruch nahmen und allen Versuchen jener mit dem Namen Leviten gemeinten Persönlichkeiten priesterlicher Herkunft, die Ezechiels Wort zu Hierodulen herabdrückte, in der neuen Gemeinde und an dem neuen Tempel wieder zum priesterlichen Dienste zugelassen zu werden, mit aller Energie widerstanden. Und daß es an solchen Versuchen nicht gefehlt hat, ist an sich schon sehr wahrscheinlich. Vielleicht aber darf man es auch aus der Strenge entnehmen, mit der man nach der geschichtlich durchaus glaublichen Notiz Esra 2, 61–63 (Neh. 7, 63–65) die Geschlechter von den priesterlichen Rechten ausschloß, die ihre Herkunft aus priesterlichem Geblüt nicht unzweifelhaft nachzuweisen vermochten. Beachtenswert ist hierbei ganz besonders, daß der Tiršata diesen Leuten den Zugang zu den priesterlichen Rechten verschließt, und das war in den Jahren 520 und 519 niemand anders als Serubbabel.

Nun ist es gewiß nicht nötig, bei den levitisch-priesterlichen Persönlichkeiten, die sich durch das ausschließliche Priesterrecht der Ṣadoqsöhne zurückgesetzt und mit Unrecht zurückgesetzt fühlten, lediglich an jene wenigen aus Babylonien mit heimgekehrten Leviten zu denken. Es ist durchaus möglich, daß sich auch aus dem עם הארץ priesterliche Personen gleicher Herkunft ihnen anschlossen mit dem Verlangen, zum priesterlichen Dienste am neuen Tempel zugelassen zu werden, ja, es wäre durchaus verständlich, wenn infolge der Ansprüche der Ṣadoqiten die aus der Ferne heimgekehrten Leviten oder doch manche von ihnen sich in den Jahren, die seit der Heimkehr bis zum Wiederbeginn des Tempelbaus verflossen waren, in engere Verbindung mit jenen Priestern der Landesbevölkerung hätten hineinziehen lassen. Aus dieser Verbindung heraus könnte dann wohl, seitdem der Tiršata Serubbabel die den עם הארץ

und alles, was damit zusammenhing, vom Tempelbau und schließlich auch vom Kultus am Tempel ausschließende Entscheidung kundgegeben hatte, die Bewegung gegen das Priestertum Josuas hervorgegangen sein, der in der vierten Vision Sacharjas endgültig Einhalt geboten werden sollte[1]. Und um diese Bewegung gegen Josua aus dem so bezeichneten Kreise heraus wirklich begreifen und gerade in einer solchen den geschichtlichen Hintergrund für den visionären Vorgang erkennen zu können, bedarf es, meine ich, nur des Hinweises einerseits auf den Charakter der Unreinheit, womit Josua behaftet erscheint, andererseits auf den Grund, weshalb jene Leviten nach dem Wort Ezechiels von dem Priesteramt ausgeschlossen werden sollten. Genau besehen läuft beides, wenigstens im allgemeinen, auf dasselbe hinaus. Die Leviten werden durch Ezechiels Wort ihres priesterlichen Rechtes entkleidet, weil sie sich seinerzeit mit dem Volke in heidnisches Wesen hatten verstricken lassen. Josua aber klebt Unreinheit an, weil er in Babylonien mit dem heidnischen Wesen in Berührung gekommen ist, und vielleicht konnte man (wie ich oben vermutete) ihm oder der in ihm ihr Haupt besitzenden Priesterschaft auch positive Befleckung in dem Verkehr mit der Heidenwelt nachsagen oder glaubte doch dies zu können.

Nun darf man dazu auch nicht vergessen, wie das deuteronomische Gesetz jene durch Ezechiels Wort so scharf gebrandmarkten priesterlichen Leviten beurteilte — man vergleiche Deut. 18, 1ff. Danach waren sie durch ihre bisherige Berufsausübung nicht unfähig geworden, wenn sie nur wollten, im Tempel zu Jerusalem priesterliche Dienste zu tun. Freilich hatte der König Josia sie nicht ganz nach dieser gesetzlichen

---

1) Man könnte versucht sein, auch auf die der priesterlichen Quellenschrift im Pentateuch zugehörige Erzählung von dem Aufruhr der Leviten gegen das ausschließliche Priesterrecht Ahrons (Num. 16, besonders v. 3—11) hinzuweisen als auf ein auch für die Zeit der Niederschrift dieser Quellenschrift bedeutungsvolles Zeugnis. Man achte auf die Rolle, die Moses neben Ahron spielt, sodann darauf, daß die Leviten mit der Stellung unzufrieden sind, die sie gegenüber und unter Ahron einnehmen sollen und die sie nicht als eine besondere Ehre, die ihnen Gott habe zuteil werden lassen, zu betrachten imstande sind, endlich auch darauf, daß sie die Heiligkeit der ganzen Gemeinde betonen (v. 3), also die besondere Heiligkeit des Ahron nicht anerkennen wollen.

Bestimmung behandelt oder (wohl infolge des Widerstandes der Tempelpriesterschaft) behandeln können, immerhin hatte er ihnen den Lebensunterhalt aus dem Tempeldienst gesichert, sie jedenfalls aber nicht degradiert in der Weise, wie es durch Ezechiels Wort geschah (vgl. 2 Reg. 23, 8f.). Wäre es nun nicht denkbar, daß die aus dem Exil heimgekehrten Leviten wie auch solche, die im Lande zurückgeblieben waren, also zum עם הארץ gehörten, sich auf die Autorität des deuteronomischen Gesetzes stützen und darum Anspruch auf die Zulassung zum Dienst am Tempel machen zu dürfen glaubten, genau so gut wie Josua und die Ṣadoqsöhne überhaupt? Wäre es nicht begreiflich, wenn sie meinten, gegenüber dem von dem Priester Ezechiel ausgegangenen und dem Interesse seiner engeren priesterlichen Gemeinschaft dienenden Worte dem vom Könige Josia als öffentliches Recht verkündigten göttlichen Gesetze eine höhere Autorität beilegen zu dürfen? Und alles das gewinnt an Gewicht für unsere Erwägungen, wenn wir die Möglichkeit hinzunehmen, daß das Verhalten der ṣadoqitischen Priesterschaft in der fernen babylonischen Welt auch nicht tadelfrei geblieben war, daß die mit heimgekehrten Leviten nicht ganz ohne Ursache ihren besonderen priesterlichen Heiligkeitscharakter bezweifeln durften.

Es sind das, was ich ausgeführt habe, freilich zunächst nur Vermutungen. Aber ich meine, es seien Vermutungen, die immerhin in nähere Erwägung gezogen zu werden verdienen, eben weil sie den Boden wirklicher zeitgeschichtlicher Möglichkeit nicht verlassen. Sollten sie sich auf richtigem Wege befinden, so würde damit das in der Vision enthaltene göttliche Bekenntnis zu Josua in eine bedeutsame religionsgeschichtliche Beleuchtung gerückt, und es würde so auch zeitgeschichtlich die Notwendigkeit einer so feierlichen Bestätigung des Priestertums Josuas und zugleich einer Bestätigung des Priestertums der alten Tempelpriesterschaft überhaupt in besonderem Maße begreiflich. Es enthielte dann der visionäre Vorgang eine definitive Entscheidung der Priester- und Levitenfrage im Sinne der ezechielischen Bestimmung, eine definitive Abrogation des den nicht ṣadoqitischen Priestern oder Leviten günstigen, aber schon von Josia nicht ganz durchgeführten oder für ihn nicht ganz durchführbaren Priestergesetzes des Deuteronomiums. Ich weiß, auf wie unsicherem Boden ich

mich bewege, darum lasse ich diese Ausführungen auch nur mit allem Vorbehalt hinausgehen; aber ich glaube sie doch wohlwollender Nachprüfung empfehlen zu dürfen. Vielleicht geben sie scharfsichtigeren Augen Veranlassung noch weiter zu suchen und bieten so den Ausgangspunkt für eine richtigere Lösung der Aufgabe, vor die ich mich gestellt sah.

Ehe ich nun aber weitergehe, möchte ich noch auf eins den Finger legen. Man kann es auffällig finden, daß die Fragen, die der Prophet Haggai auf göttlichen Antrieb am 24. Tag des 9. Monats zur Entscheidung bringt, an die Priester (הכהנים) im allgemeinen gerichtet werden, daß dabei also Josua, der Hohepriester, nicht seiner Würde gemäß in erster Linie befragt wird, sondern gleichsam in der priesterlichen Masse verschwindet. Das scheint um so auffälliger zu sein, als er vorher ja immer in so nachdrücklicher, fast breiter Form neben Serubbabel und dem Überrest des Volks genannt wird, vgl. Hagg. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. Die Vermutung liegt nahe, daß diese letzteren Sätze in der uns vorliegenden Formulierung nicht auf Haggai selbst, sondern auf die Hand dessen zurückgehen, der die Haggaiprophetie später im Rahmen einer geschichtlichen Darstellung mitgeteilt hat (vgl. dazu mein Buch: Die Genealogie des Königs Jojachin, S. 38ff.). Es wäre durchaus denkbar, daß Haggai, der selbst schwerlich zur Priesterschaft gehörte, kein Interesse daran hatte, auf die hierarchische Gliederung der Priesterschaft, die auch in älterer Zeit sicher nicht ganz fehlte, besondere Rücksicht zu nehmen, daß für ihn vielmehr die Priesterschaft eben nur als Ganzes in Betracht kam. Oder sollte er jene Fragen darum an die Priester im allgemeinen gerichtet haben, weil es unter ihnen auch solche Persönlichkeiten gab, die der in den Fragen liegenden Zurechtweisung selbst bedurften, die sich von verunreinigender Berührung mit dem עם הארץ nicht ganz frei gehalten hatten, wie wir das ja aus der Zeit Esra's als Tatsache wissen, denen also die Pflicht, ihren priesterlichen Charakter unverletzt zu erhalten, zugleich eingeschärft werden sollte? Unmöglich wäre dies nicht. Es würde, wenn man diese Voraussetzung machen könnte, noch verständlicher werden, warum in der vierten Vision Sacharjas so nachdrücklich auf die dem Hohenpriester anhaftende Unreinheit hingewiesen und kundgetan wird, sie sei durch Gottes Gnade von ihm genommen. Denn dürfen wir annehmen, daß

mit dem Hohenpriester auch die ihm untergeordnete Tempelpriesterschaft hier von Jahwe in seine reinigende und heiligende Gnade eingeschlossen werden soll, dann würde zugleich bezeugt, daß sich auch die Priester, die vordem vielleicht nicht ganz sich von heidnischer Verunreinigung frei gehalten, sich nunmehr dem Willen Jahwes gefügt hätten. Es sei also auch ihnen gegenüber von nun an kein Recht mehr zur Verdächtigung vorhanden. Natürlich läßt sich hier ein unbedingt sicheres Urteil nicht aussprechen. Es genügt auch, die Aufmerksamkeit auf die Dinge und auf die Möglichkeiten ihrer Beurteilung hingelenkt zu haben. Im übrigen, glaube ich, genügen meine Gesamtausführungen zu der positiven Feststellung, daß auch für die vierte Vision in jenen Tagen und Stunden, als sie Sacharja erlebte, in den zeitgeschichtlichen Umständen und Stimmungen genügende Veranlassung gegeben war, daß sie also aus jener Zeit vollkommen verständlich ist.

5. Das fünfte Visionsbild vom König und Priester als den von Jahwe berufenen Organen seines Heilsregiments. (4, 1–6$^{a\alpha}$. 10$^{a\beta b}$–14.)

a) Die Grenzen des eigentlichen Visionsberichtes und Kritik des Textes.

Der fünfte Visionsbericht findet seinen natürlichen Abschluß in v. 14. Der Inhalt dieses Schlußverses zeigt zugleich deutlich, an welchem Punkte dies neue Visionsbild sich an das nächstvorhergehende anfügt und in welcher Hinsicht es über es hinausführt. Er lehrt auch, daß so spezielle an Serubbabel gerichtete Worte, wie in v. 6—10^{a} enthalten sind, nicht ursprüngliche Bestandteile dieses Visionsberichtes sein können. Der eine von den „Oelsöhnen“ ist der Hohepriester — das verknüpft diese Vision mit der vorhergehenden —, der andere ist der König der Vollendungszeit, der Messias. Daß der schauende Prophet dabei an den Serubbabel denken soll und denkt, bedarf schwerlich eines besonderen Nachweises. Aber die Tatsache, daß in dem Visionsbilde nur in der andeutenden Weise, wie es eben in v. 14 geschieht, auf Serubbabel hingewiesen wird, schließt aus, daß im Verlaufe des visionären Vorgangs schon vorher ein Wort an Serubbabel direkt gerichtet wurde mit so speziellem Inhalte wie der ist, den die beiden

ihm geltenden Sprüche in v. 6—10ª bieten. Natürlich erwartet man auch nach v. 4. 5 zunächst die Deutung des visionären Bildes durch den Engel, nicht aber eine derartige Zurechtweisung Serubbabels, wie sie v. 6 enthält, noch viel weniger aber eine Aussage über die Vollendung des von ihm begonnenen Tempelbaus. V. 14 zeigt auch, daß es in diesem Gesicht nur darauf abgesehen ist, beide, Priester und König, als gesalbte Organe Jahwes darzustellen. Welche Konsequenzen sich daraus für ihr praktisches Verhalten ergeben, darauf kommt es hier nicht an; darüber konnte aber auch ein wahrhaft in den überlieferten Gedanken der göttlichen Offenbarung lebender Gläubiger nicht zweifelhaft sein. Und daß die Salbung eine Salbung mit Jahwes Geist bedeutet, wird als einer besonderen Erklärung nicht bedürftig erachtet. Darin aber liegt der einzige Anknüpfungspunkt für die Sätze v. 6ff. Die Belehrung, daß Serubbabel nur mit dem Geiste Jahwes ausgerüstet das Ziel seiner Hoffnungen und Mühen erreichen werde, sagt ohne Bild, was v. 14 im Bilde gesagt wird, hier aber ganz im Einklang mit dem wiederholt festgestellten Wesen dieser Visionen ganz allgemein, ohne Beziehung auf eine bestimmte einzelne Aufgabe des Serubbabel. Und dazu kommt, wäre v. 6—10ª wirklich an der gegenwärtigen Stelle ursprünglicher Bestandteil des Abschnittes, so würde mitten im Verlauf der Erklärung des dem Propheten vor Augen getretenen Bildes schon ohne Bild gesagt sein, was erst nachher in bildlicher Form, gewissermaßen also noch recht geheimnisvoll, als Erklärung dargeboten wird. Ist das natürlich? Entspricht das auch nur der Art dieser Berichte des Sacharja überhaupt? Ich meine nicht.

Es ist vollständig berechtigt, ja, unbedingt notwendig und nicht eine unglückliche Zerstörung des Zusammenhangs, wie von Orelli meint, daß Wellhausen, und mit ihm Nowack, Marti, besonders nachdrücklich auch Driver, v. 6aβ (von זה דבר וגו׳ an) — v. 10ª (bis ביד זרבבל) ausscheiden. Es sind Sätze, die literarisch genau so beurteilt werden müssen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem Visionsberichte wie 1, 16. 17; 2, 10 ff.; 3, 8 ff. im Verhältnis zu den ihnen vorausgehenden Berichten. Sie mögen zur selben Zeit, da Sacharja die Visionen empfing, ihm zur Verkündigung eingegeben worden sein, aber es ist jedenfalls nicht während des visionären Vorgangs selbst geschehen. Sie gehören nicht zu dem, was der angelus interpres

dem Propheten zur Erklärung des Bildes gesagt hat, noch auch läßt die Form, in der die Sprüche eingeleitet werden, zu, daß sie dem Propheten durch den Engel zur Verkündigung übergeben wurden. Man vergleiche dazu nur 1, 14 f. Die Einführung derselben mit זה דבר י״י וג״ ist an sich schon sehr auffällig, vgl. 3, 6. 7. Wo die Sätze standen, ehe sie an ihre jetzige Stelle gerieten, ob am Ende des Visionsberichts, als Anhang, wie Wellh. u. a. meinen, das mag unentschieden bleiben.

Es bedarf m. E. keines weiteren Beweises, daß die ursprüngliche Fortsetzung der Einleitungsworte in v. 6 in v. 10aβ zu suchen ist. Die Worte שבעה אלה וג״ geben dann wirklich dem Propheten die Antwort, nach der er v. 4. 5 verlangt hat. Nur möchte ich glauben, daß die Zahl שבעה erst nachträglich hinzugefügt worden ist, der ursprüngliche Text des Satzes dagegen mit אלה וג״ begann. Die Hinzufügung von שבעה konnte nötig erscheinen, weil hinterher der Prophet ausdrücklich nach der Bedeutung der beiden Ölbäume verlangt, sich also daraus ergibt, daß vorher der Blick nur auf den Leuchter, den wirklichen Mittelpunkt des Bildes, gerichtet war, und um dies anzudeuten, genügte ja allenfalls die Beifügung der Zahl zu אלה. Im ursprünglichen Zusammenhang aber wäre ein solcher Hinweis auf die sieben „Leuchten", wenn ein solcher überhaupt nötig war, wohl schon an etwas früherer Stelle zu erwarten gewesen. M. E. aber hat diese Zahl in dem ursprünglichen Bericht nicht gestanden. Sie ist vielleicht sogar erst hinzugefügt worden, als die Zerreißung des Zusammenhangs eingetreten und dadurch die Beziehung des אלה wenigstens für oberflächliche Leser unklar geworden war. Ich meine, auch wenn wir bloß אלה עיני יהוה lesen, ist für den Propheten wie den mit der religiösen Symbolik vertrauten jüdischen Leser nicht zweifelhaft gewesen, worauf sich im Bilde diese Deutung beziehe. Daß man die Augen Jahwes nicht mit Bäumen, auch nicht mit Ölbäumen symbolisch bezeichnen konnte, bedurfte sicher keiner besonderen Belehrung. Dagegen ist es wohl verständlich, wenn sofort der Prophet besonders über die Bäume Auskunft zu haben wünscht.

In kritischer Beziehung habe ich sonst nichts zu dem hinzuzufügen, was man bisher festgestellt hat. Ich muß, wie Nowack und Marti, den Beobachtungen Wellhausens in allen Stücken recht geben, auch da, wo er mit seiner Kritik

über die Vorgänger hinausgeht. Es ist in v. 2 nicht bloß mit Q^{e}rê: וָאֹמַר, sondern statt וְגִלָּה: וְגִלָּה zu schreiben und (mit Rücksicht auf ⓖ) das zweite שִׁבְעָה zu tilgen und גֵּרוֹת ohne Suffix zu lesen, sondern es muß auch der Relativsatz am Ende des Verses mit ⓖ in אשר עליה geändert werden. Auch dürfte Wellhausen recht haben, wenn er in v. 3 statt מִימִין הַגֻּלָּה: מִימִינָהּ lesen will. Das Suffix geht dann zurück auf מנורה, neben dem als Ganzem die beiden Bäume stehen, wie ja auch v. 11^{b} vorausgesetzt wird. Wellhausen meint, es sei הגלה „falsches Explicitum". Das ist gewiß richtig, aber m. E. ist diese Änderung erst herbeigeführt worden, als v. 12 mit seiner ganz sonderbaren Vorstellung in den Text eingefügt wurde. Denn die Entleerung des Ölgoldes seitens der Ölbaumzweige erfolgte natürlich in den Ölbehälter; darum war es ebenso natürlich, daß schon in v. 3 der Ölbehälter mit den Bäumen in Beziehung gebracht wurde, wobei freilich v. 11 nicht weiter beachtet wurde.

Zu dem, was Wellhausen und Nowack zur Beurteilung und Ausscheidung von v. 12 gesagt haben, habe ich nichts hinzuzufügen; auch Marti urteilt wie sie, vgl. auch Driver. Ich muß ihren Ausführungen unbedingt zustimmen[1]. Freilich genügt der Nachweis der Berechtigung des kritischen Eingriffes eigentlich nicht ganz, man müßte auch nach Möglichkeit zu erforschen suchen, wie der Satz und die in ihm ausgesprochene Vorstellung entstanden sein mag. Sollte die Wurzel, aus der der Satz erwachsen ist, etwa in dem Schlußsatze המריקים מעליהם היצהר (vgl. unten Anm.) zu suchen sein? Und sollte dieser Satz zunächst eine Glosse zu v. 11^{b} gewesen sein, eine Glosse, die mit Rücksicht auf v. 14 gemacht wurde? Denn die Vorstellung lag ja ziemlich nahe, daß, sowie der Ölbaum nicht dazu da ist, das Öl in sich zu behalten, sondern dazu, dasselbe zu weiterer Wirksamkeit aus seinem Besitze herauszugeben,

1) Der Anstoß, den das zweimalige הזהב, einmal im eigentlichen, sodann im bildlichen Sinne gemeint, bietet, läßt sich unschwer beseitigen durch die Annahme, daß statt des zweiten im ursprünglichen Texte היצהר gelesen wurde. Wenn man an die alten Schriftformen denkt, so ergibt sich eine ziemlich weit gehende Buchstabenähnlichkeit zwischen היצהר und הזהב, und sie dürfte einem Abschreiber unter der Nachwirkung des vorausgehenden הזהב auch am Ende des Satzes das gleiche Wort in die Feder geführt haben.

so auch die beiden Ölsöhne das göttliche Öl, dessen Träger sie sein sollten, nicht lediglich in sich bewahren, sondern weiter geben sollten und weiter gäben. Von dieser Vorstellung aus mochte dann jemand zu v. 11 hinzufügen zu dürfen meinen: המריקים וג׳ (grammatisch schlösse sich das Partizip auch gut an das maskulinische חוזתים an). Dieser glossatorische Beisatz führte dann leicht weiter zu der Vorstellung von den Zweigen und schließlich auch zu den goldenen Röhren (?). Ich gebe diese Sätze zu weiterer Erwägung. Vielleicht geben sie anderen Anlaß, die Entstehung des Satzes in besserer und überzeugenderer Weise zu erklären. Denn darüber dürfte Einigkeit herrschen, daß die kritische Kennzeichnung eines Satzes als jüngeren Zuwuchses zu dem ursprünglichen Texte erst dann ihr volles Recht hat, wenn man eine positive Erklärung seiner Entstehung hinzufügen kann.

Schließlich möchte ich (über Wellhausen, Nowack und Marti hinaus) noch auf einen weiteren Satz als kritisch bedenklich hinweisen. In v. 10^{b} ist das maskul. משוטטים jedenfalls auffällig, da עינים gewöhnlich femininum ist. Hitzig hat die Tatsache wohl bemerkt, aber gemeint, עינים sei hier als masc. behandelt wie gelegentlich auch sonst Duale von Gliedern[1]. Aber dem gegenüber steht immerhin die Tatsache, daß wir in 2 Chron. 16, 9 eine ziemlich genaue Parallele zu unserem Texte haben und dort lesen wir: יהוה עיניו משטטות בכל הארץ. Das literarische Verhältnis beider Stellen zu einander läßt sich natürlich nicht sicher bestimmen, aber wir dürfen immerhin mit der Möglichkeit einer Beziehung beider zu einander in irgend einer Richtung rechnen. Wenn wir auf die Differenz des Genus des Partizips und des Worts, wozu es Attribut ist, an unserer Stelle Gewicht legen dürfen, dann würde sich m. E. diese Differenz leichter bei der Annahme eines jüngeren Eingriffes in den Text erklären lassen, als wenn wir sie dem Sacharja zuschreiben sollten. Ein Glossator könnte durch המה zu der Maskulinform des Partizips verleitet worden sein. המה dürfte zum ursprünglichen Text gehört haben. Zur Begründung dieser

1) In 3, 9, wo man aus der Form des Zahlworts auch auf maskulinische Auffassung des עינים schließen könnte, will Hitzig diese Auffassung nicht als unbedingt nötig ansehen, „da das Zahlwort noch gen. comm. sein“ könne. Auch könnte man in dem המה einen Beweis für die maskulinische Auffassung des Namens erblicken. Aber dazu vgl. das oben weiterhin Gesagte.

Meinung verweise ich auf die Frage in v. 5: הלוא ידעת מה המה אלה, worauf in v. 10^b die korrelate Antwort gegeben werden soll. Lautete diese אלה עיני יהוה המה, so entsprach sie in ihrer Formulierung ziemlich genau jenem מה המה אלה. Auch das maskulinische המה (statt des richtigeren הנה) würde von dort aus genügend erklärt werden, das in v. 5 unanstößig ist, da es die נרות und die זיתים zusammen meinen kann (zu המה beim nom. fem. vgl. auch $5,10^b$ und sonst sehr oft). Derjenige nun, der die weiteren Worte hinzufügte, könnte dies ganz gut unter dem Einfluß der Erinnerung an die Stelle beim Chronisten getan haben, abgesehen davon, daß ihm auch ohne solchen Einfluß einer für uns noch kontrollierbaren literarischen Erinnerung auch die geläufige Vorstellung von Gott und seinen Augen Veranlassung geben mochte, einen solchen Beisatz zu machen, — vielleicht mit Rücksicht auf die Benennung Jahwes als des Herrn der ganzen Welt in v. 14, vielleicht aber auch unter dem Einfluß der im ersten Gesicht ausgeprägten Gedanken.

Übrigens möchte ich nicht unterlassen auch noch hinzuzufügen, daß ich nicht recht erkennen kann, welchen Sinn im Zusammenhang dieser Vision, deren didaktisches Ziel anscheinend doch in v. 14 gesucht werden darf, die Aussage, die Augen Gottes „streiften über die ganze Erde (Welt)", haben soll. Nach meinem Gefühl soll in diesem Gesicht nicht sowohl das Verhältnis Jahwes zur ganzen Welt als vielmehr sein Verhältnis zu den beiden Ölsöhnen in bedeutungsvolle Beleuchtung gerückt werden. Es scheint mir daher sich auch so noch ein weiteres Bedenken gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der drei Worte zum Texte aufzudrängen. Ich gebe diese Erwägungen insgesamt der weiteren Beurteilung der Leser anheim; ich glaube aber, wir haben es auch hier mit einem Zusatz zu tun.

Im übrigen ergibt sich, wenn alle kritisch bedenklichen Worte und Sätze zurechtgestellt oder beseitigt sind, ein glatter Text. Man hat alsdann den Eindruck, daß nichts von dem ursprünglichen Bericht des Propheten verloren gegangen ist. Auch inhaltlich ist alles klar und bedeutsam, und man erkennt deutlich, worauf die Vision hinauswill. Die Übersetzung bietet dafür sofort den Beweis. Sie lautet:

[1] Da weckte mich der Engel, der mit mir redete, wiederum wie jemanden, der aus seinem Schlaf aufgeweckt wird, [2] und er

sprach zu mir: „Was schaust du?“ Ich aber sagte: „Ich schaue und siehe! da ist ein Leuchter ganz von Gold und ein Ölbehälter ist oben darauf und sieben Leuchten sind daran und sieben Eingußröhren für die Leuchten, die daran sind, [3] und zwei Ölbäume sind neben ihm, einer zu seiner Rechten und einer zu seiner Linken.“ [4] Und ich hob an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete, folgendermaßen: „Was bedeuten diese da, mein Herr?“ [5] Da hob der Engel, der mit mir redete, an und sprach zu mir: „Weißt du nicht, was diese da bedeuten?“ Ich aber sagte: „Nein, mein Herr!“ [6aα] Da hob er an und sprach zu mir also: [10aβb] „Diese (?sieben?) bedeuten die Augen Jahwes (? die da durchstreifen die ganze Erde?)!“ [11] Da hob ich an und sagte zu ihm: „Was bedeuten diese beiden Ölbäume zur Rechten des Leuchters und zu seiner Linken?“ [12] . . . . [13] Er aber sprach zu mir folgendermaßen: „Weißt du nicht, was diese bedeuten?“ Und ich sagte: „Nein, mein Herr!“ [14] Da sagte er: „Dies sind die beiden Ölsöhne, die da stehen neben[1] dem Herrn der ganzen Erde.“

b) Die Bedeutung des visionären Bildes und seine zeitgeschichtliche Veranlassung.

Wir müssen scharf ins Auge fassen, um was es sich handelt. Der Leuchter mit den sieben Leuchten ist selbstverständlich in dem visionären Bilde von großer Bedeutung, aber ich glaube nicht, daß der Hauptnachdruck auf ihn gelegt werden soll, sofern auch diese Vision einem Bedürfnis der Gemeinde der Gegenwart zu dienen bestimmt ist. Er steht zwar — und seiner eigentlichen Bedeutung nach zweifellos mit Recht, ja notwendigerweise — in der Mitte des Bildes, aber die didaktische Absicht ist m. E. in höherem Maße auf die ihn flankierenden Ölbäume gerichtet. Das scheinbar nur Peripherische steht als Mittel zur Befriedigung eines wesentlichen Bedürfnisses der Gemeinde der Gegenwart vielmehr im Vordergrund und verlangt, nicht hinter der Betrachtung des Leuchters zurückgestellt zu werden.

Welchen Gedanken der Leuchter mit den sieben Leuchten ausdrücken soll, ist nach $4,_{10}{}^{b}$ nicht zweifelhaft. Er ist ein Abbild des in seiner Gemeinde gegenwärtigen und über seiner Gemeinde waltenden Gottes. Haggai hatte zur Stärkung des Glaubensmutes des Volkes und seiner Häupter verkündigt (2, 5),

1) Oder: „Zur Seite des Herrn“ in Bereitschaft zum Dienste, wie die Minister neben dem auf dem Thron sitzenden Könige stehen, seiner Befehle gewärtig.

Jahwes Geist sei in seiner Mitte. Demselben Gedanken wird hier, wie mir scheint, unmittelbar Ausdruck verliehen. Unmittelbar insofern, als die Ölbäume zur Seite des Leuchters geschaut werden, die beiden in den Ölbäumen gemeinten Persönlichkeiten aber als Menschen zu betrachten und inmitten des Volkes zu denken sind. Denn daraus scheint sich zu ergeben, daß auch der Leuchter hier im Bereiche der irdischen Welt gesucht werden muß, d. h. daß damit Jahwe als inmitten seines Volkes gegenwärtig dargestellt werden soll.

Diese Auffassung liegt an sich auch schon deshalb nahe, weil die dem Gesicht vom Leuchter zugrunde liegende irdisch vermittelte Vorstellungsform selbstverständlich der Leuchter geliefert hatte, der ein wesentlicher Teil in der Stiftshütte und im salomonischen wie später auch in dem neuen Tempel war. Das in der oben auf der מנורה angebrachten Ampel ruhende, für das Auge des Schauenden unsichtbare Öl ist der Quell für das Licht, das auf den Leuchten brennt und seine erhellende Kraft nach allen Seiten hin wirksam macht. Es soll, wie ich glaube, ein Abbild sein für das unsichtbar, inmitten seines Volkes, im Dunkel des Adyton seines Tempels gegenwärtige Geistwesen Jahwes. Sein Geist wohnt, wie es bei Haggai heißt, inmitten der neuen Gemeinde und will und wird es erst recht tun, wenn die Zeit vollendet sein wird. Letzteres darf, ja muß ich hinzusetzen, denn man darf, um die Vision recht zu verstehen, nicht vergessen, daß alles, was in den Gesichten dargestellt wird, so sehr es Bedeutung hat für die dermalige Gegenwart, doch in seiner vollen Ausgestaltung und Verwirklichung erst ein Werk der Zukunft sein wird, daß es also vorerst nur ein Gegenstand göttlicher Verheißung für die Vollendungszeit ist. Aber es wird ja auch, wie wir zur Genüge erkannt haben und hier ebenso nachdrücklich hervorgehoben zu werden verdient, in diesen Visionen überall vorausgesetzt, daß die Zeit der Vollendung schon im Vollzug ist, daß die Gottesgemeinde schon im Morgenrot des Heilstages steht. Jahwe ist also schon in seiner Gemeinde, aber er wird es erst vollkommen sein, wenn er in dem vollendeten Tempel wieder Einkehr gehalten hat, wenn dann aus dem Dunkel seines allerheiligsten Gemaches heraus das Licht seiner Augen hervorleuchten wird auf und über sein Volk hin und in alle Welt hinein, wenn der irdische Leuchter mit seinen sieben

Leuchten in dem heiligen Vorraum brennt, eine symbolische augenfällige Verkündigung jener unvergleichlichen Tatsache. So aufgefaßt knüpft diese Vision rückwärts an an das Wort in der dritten c. 2, 9, Jahwe werde לְכָבוֹד inmitten Jerusalems sein, d. h. sein herrliches, heiliges majestätisches Lichtwesen werde in Jerusalem wohnen und Stadt und Volk selbst mit seiner lichten Herrlichkeit überstrahlen und vor aller Welt verherrlichen[1].

Indes, wie gesagt, das didaktische Hauptgewicht in dieser Vision liegt m. E. nicht auf dem Leuchter, sondern auf den beiden Ölbäumen und den in ihnen abgebildeten beiden Ölsöhnen. An wen wir unter diesen beiden Ölsöhnen zu denken haben, darüber herrscht wohl kein Streit. Es können nur die beiden menschlichen Persönlichkeiten gemeint sein, die an die Spitze von Gottes Volk und Reich gestellt sind, das geistliche und das weltliche Haupt der Gemeinde, der Hohepriester und der König. Sie sind die Ölsöhne, die zur Seite des „Herrn der ganzen Welt" stehen, wie in dem Visionsbilde die beiden Ölbäume neben dem Leuchter. Und was gemeint ist, wenn sie als בְּנֵי הַיִּצְהָר bezeichnet werden, darüber kann auch niemand zweifelhaft sein. Wie in den Ölbäumen die in ihrem Ursprung in dem Schöpferwillen Gottes wurzelnde, also gleichsam aus Gott hervorgegangene Kraft des Öls waltet und wirksam ist und sich in den von ihnen hervorgetriebenen Früchten auch nach außen hin mitteilt, so sind auch jene beiden Diener des allwaltenden Gottes Träger des göttlichen Öls und ihr Beruf ist, die Kräfte dieses Öls in und an dem Volke Gottes zur segensreichen Auswirkung zu führen. Beide sollen sie mit dem heiligen Salböl gesalbt werden, und als

[1]) Übrigens ließe sich ohne Schwierigkeit annehmen, daß der eine Leuchter in dieser Vision von wesentlichem Einfluß darauf gewesen ist, daß hernach auch in dem neuen Tempel nur ein Leuchter angebracht wurde, während der salomonische Tempel deren zehn hatte. Vielleicht war der Einfluß dieser Vision hierauf ebensogroß als der Umstand, daß nach der Darstellung der Priesterschrift auch im mosaischen Stiftszelt nur ein Leuchter stand. Und ob nicht auch zwischen dieser Darstellung und der Vision Sacharjas eine kausale Verbindung anzunehmen ist, lasse ich dahingestellt. Ohne weiteres es zu behaupten, wage ich nicht. Ob hinter den „sieben Augen" irgend welche astral-mythologische Vorstellungen stehen, interessiert uns hier nicht.

Gesalbte heißen sie Ölsöhne. Und diese Salbung ist natürlich nur ein symbolischer Hinweis darauf, daß Jahwe seinen Geist über sie ausgießen, sie zu Trägern seines Geistes, der belebenden, erquickenden, erleuchtenden und heiligenden Kräfte seines Geistes machen will, daß sie die Organe sein sollen, durch die er sein Volk in seinem innern und äußern, seinem leiblichen und geistlichen Leben regieren und segnen will[1].

Nun achte man wohl auf den Punkt, bei dem unser geschichtliches Interesse an diesem visionären Bilde vornehmlich rege wird. M. E. herrscht hier sichtlich die Absicht, das hohepriesterliche und das königliche Amt als gleich hoch stehend, hinsichtlich ihrer Aufgabe, Jahwe zu dienen, als gleich berechtigt zu erweisen, und dazu erinnere man sich der Tatsache, daß in der vorexilischen Zeit jedenfalls die davidischen Könige eine solche Gleichstellung des Hohepriestertums mit dem Königtum nicht ohne weiteres, wenigstens nicht nach allen Seiten hin, anerkannt haben würden. Das weist uns in die Richtung, in der die besondere geschichtliche Bedeutung dieser Vision zu suchen ist. Die Frage drängt sich dem denkenden Leser auf, welche Umstände eine so feierliche göttliche Erklärung über das Verhältnis von Königtum und Priestertum untereinander und zu Jahwe, wie es in der Folgezeit bestehen soll, in jenem 11. Monat herbeigeführt haben mögen. Die Annahme liegt sehr nahe, es solle auch damit einer Strömung Einhalt getan werden, die sich immer stärker geltend zu machen anfing und die darauf hinauslief, dem weltlichen Haupte der Gemeinde, dem werdenden neuen davidischen Königtum samt den mit ihm zusammengehörigen weltlichen Würdenträgern überhaupt innerhalb des neuen Volkes eine Hoheitsstellung zu vindicieren und zu sichern, die das geistliche Haupt, den Hohenpriester und die mit ihm zusammengehörige Priesterschaft niederen Ranges, in den Schatten zu drücken, ja, vielleicht sogar in eine bedenkliche Abhängigkeit zu versetzen imstande war. Ich glaube, diese Annahme ist auch nicht ganz unbegründet.

---

1) Von diesen Erwägungen aus ergibt sich auch mit Sicherheit, daß der Satz 4, 12, wenigstens nach dem gewöhnlichen, tatsächlich auch naheliegenden Verständnis, eine ganz verkehrte Vorstellung in das Bild hineinbringt.

Bei meinen Ausführungen zu Haggai 2,10 ff. (in meiner Schrift: Juden und Samaritaner") habe ich die Tatsache in den Vordergrund der geschichtlichen Erwägung zu rücken versucht, daß nach Esra 5, 3 ff. die weltlichen Häupter der Gemeinde, an ihrer Spitze natürlich Serubbabel, die eigentlichen Erbauer des neuen Tempels waren, ferner, daß nach Esra 4, 1 ff. Serubbabel und die Geschlechtshäupter oder Ältesten es waren, an die sich die Abgesandten des עם הארץ um Zulassung zum Tempelbau wandten und von denen sie die abweisende Antwort in Empfang nahmen, endlich daß die nach Esra 4, 3 in der gegenwärtigen Textgestalt vorauszusetzende Mitwirkung des Hohenpriesters Josua bei Erteilung dieser Antwort ungeschichtlich sei, die Nennung seines Namens in diesem Verse vielmehr einer jüngeren Einarbeitung verdankt werde. Nun ist aber wohl zu beachten, daß der Vorgang, von dem Esra 5, 3 ff. uns in durchaus glaubwürdiger Weise berichtet, in jenem 11. Monat aller Wahrscheinlichkeit nach noch der Zukunft angehörte, wenn man auch wohl eine solche Aktion seitens der durch eine den Juden feindselige Denuntiation aufgestachelten persischen Provinzialobrigkeit schon gefürchtet haben dürfte. Von den Priestern ist in diesem Berichte mit keiner Silbe die Rede. Die Ältesten der Juden (שָׂבֵי יְהוּדָיֵא) sind allein die für den Bau verantwortlichen Personen. Daß dabei auch die Priester oder der Hohepriester eine maßgebende Rolle gespielt hätten, davon weiß der Berichterstatter nichts oder sagt es wenigstens nicht ausdrücklich. Und daß sein Bericht den geschichtlichen Tatsachen entsprechen dürfte, dafür spricht meines Erachtens ein Doppeltes, einerseits der Umstand, daß in Esra 4, 3 (um von der weiteren Umgebung zu schweigen) der Hohepriester Josua deutlich erkennbar zwischen Serubbabel und die Ältesten eingeschoben ist, um ihn als bei dem Tempelbau in maßgebender Weise mit wirksam erscheinen zu lassen, andrerseits aber auch gerade der Umstand, daß sichtlich in unserer Vision dem Priestertum die ihm gebührende Stellung gesichert werden soll.

Damit rückt aber auch noch etwas anderes in ein geschichtlich recht bedeutsames neues Licht. Ich machte schon aufmerksam darauf, wie auffällig man es finden könne, daß Haggai (2, 10 ff.) sich mit seinen Fragen an die Priester im allgemeinen, nicht aber in erster Linie an den Hohenpriester

Josua gewendet habe. Daß dieser Prophet in den Priestern die Träger und berufenen Vertreter der Thora in religiösen Angelegenheiten erblickte, darf man als selbstverständlich ansehen und daß er durch die Provokation einer Entscheidung der ihnen vorgelegten Fragen sie bestimmend mittätig machen wollte zur Erreichung des von ihm erstrebten Zieles, liegt auch auf der Hand. Aber nicht gleich sicher würde der Schluß sein, er sei der Meinung gewesen, die Priesterschaft stehe ohne weiteres in gleicher Höhe neben der weltlichen Obrigkeit, besonders neben dem Serubbabel. Ja, es liegt ein früher auch schon in anderer Richtung beleuchteter Umstand vor, aus dem man entnehmen kann, daß auch für Haggai der Träger des davidischen Erbes, Serubbabel, gewissermaßen auf einer höheren Warte stand als die Priesterschaft und der erste in ihr, Josua. Ich meine die Tatsache, daß er an jenem selben Tage, wo er die Priester zu der bedeutsamen und folgenschweren Entscheidung veranlaßte, menschlich geredet, das Bedürfnis hatte, dem Serubbabel durch einen besonderen Gottesspruch Mut zu machen gegenüber den etwa kommenden bedrohlichen Folgen der Abweisung des Gesuches des עם הארץ. Man könnte in dieser Auffassung wesentlich bestärkt werden, wenn die früher schon angedeutete Vermutung begründet sein sollte, die breitspurige Nennung des Hohenpriesters Josua neben Serubbabel und dem Überrest des Volkes in der ersten Hälfte des Haggaibuches gehe nicht auf den Propheten Haggai selbst zurück, sondern auf die Hand eines jüngeren Geschichtschreibers. Und in dieser Vermutung — ich unterlasse es nicht, dies nachdrücklich hier zu betonen — wird man wiederum durch die andere, oben erwähnte Tatsache bestärkt, daß sich auch in Esra 4, 3 die Hand eines Mannes tätig zeigt, der sichtlich ein Interesse daran hatte, dem Josua auch in den Angelegenheiten des Tempelbaues, wenn nötig selbst auf Kosten der geschichtlichen Wirklichkeit, seinen Anteil zu sichern, wobei immerhin beachtenswert bleibt, daß ihm in jener Esrastelle wie in den Versen des Haggaibuches die zweite Stelle zugewiesen wird, also dem weltlichen Haupte der Gemeinde aus davidischem Geschlechte doch noch ein gewisses Maß von Vorrang zuerkannt wird. Man könnte also demnach geneigt sein zu sagen, Haggai habe trotz aller Achtung der besonderen beruflichen Bedeutung der Priesterschaft doch derjenigen

Strömung in der neuen Gemeinde nahe gestanden, die man mit Rücksicht auf ihre Haupttendenz als die davidisch-dynastische oder die messianische zu nennen berechtigt wäre. Und vielleicht ließe sich diese Strömung in ihrer geschichtlichen Begründung und Entwicklung auch noch weiter rückwärts verfolgen und zwar auch in der Vergangenheit schon als eine solche, der eine andere, in höherem Maße im Dienste des Priestertums stehende Strömung parallel lief. Auf das, was uns in dieser Hinsicht Sach. 6,10ff. zu lehren vermag, verweise ich jetzt nur.

Es ist überhaupt nicht meine Absicht, die damit angeschnittene Untersuchung jetzt vorzunehmen und vollständig durchzuführen — ich behalte mir aber ausdrücklich vor, später dieser Frage näher zu treten —; indes, auf eine andere recht bedeutsame Tatsache aufmerksam zu machen, scheint mir an dieser Stelle wichtiger zu sein. Ich meine die Tatsache, daß in der deuterojesajanischen Prophetie (ich rechne dazu zunächst nur Jes. 40—55, ob etwas und was von den späteren Kapiteln noch dazu gehört, lasse ich hier dahingestellt; was ich jetzt sage, bezieht sich nur auf jene Kapitel; übrigens würde c. 60, im Ganzen auch c. 61, zu keinem anderen Urteil führen) vom Priestertum eigentlich nirgends deutlich geredet wird. Natürlich wird man $52,11^b$ bei den dort angeredeten „Trägern der Geräte Jahwes“ an priesterliche Persönlichkeiten denken, aber daß ihnen oder ihrem Haupte innerhalb des neuen Volkes in der Heimat eine Stellung gebühre, wie sie in unserer Vision dem Josua zuerkannt wird, davon ist nichts gesagt. Die Stelle $43,28^a$ (שרי קדש) kommt nicht weiter in Betracht, weil hier der Text sicher verstümmelt ist. Hingegen tritt um so nachdrücklicher in den Vordergrund dieser Prophetie der messianische Gedanke, wenn anders in dem עבד יהוה in den bekannten Stellen der König der Vollendungszeit gemeint ist, und daß in ihm der messianische König gemeint ist, davon bin ich freilich trotz aller Einwendungen überzeugt und fühle mich je länger je mehr in dieser Überzeugung bestärkt. Und ich meine, auch der Prophet Haggai habe diese Überzeugung geteilt (vgl. den Anhang zu meiner Schrift: Die Genealogie Jojachins), was um so sicherer erscheint, aber auch um so bedeutsamer für die uns jetzt beschäftigende Frage ist, als man auch sonst deutlich genug erkennen kann, daß er mit

seiner religiösen Gedankenwelt, zumal in eschatologischer Beziehung, mindestens in der Hauptsache, wenn nicht vollkommen in der deuterojesajanischen Prophetie wurzelt. Vielleicht dürfte man also nach alledem sagen, die didaktische Spitze der fünften Vision Sacharjas richte sich gegen die in der deuterojesajanischen Prophetie in so eklatanter Weise hervortretende, dann aber auch allem Anschein nach noch von Haggai gestützte, sich auch in der gebietenden Stellung Serubbabels und seiner weltlichen obrigkeitlichen Genossen beim Tempelbau und gegenüber dem עם הארץ wirksam erweisende messianische Strömung innerhalb der Gemeinde, deren praktische Wirkung für das Priestertum jedenfalls eine Zurückdrängung bedeutete, eine Erneuerung jener Unterordnung unter den Willen des weltlichen Oberhauptes des Volkes, wie sie in den vorexilischen Zeiten geschichtlich gewordene Tatsache war.

Gegenüber dieser Strömung bestand nun aber jene andere (kurz gesagt) priesterliche, die in dem bedeutungsvollen Gesicht des Sacharja ihr siegverheißendes göttliches Placet erhielt, auch nicht erst, seitdem Serubbabel und Josua nebeneinander getreten waren. Auch sie hatte damals schon ihre Geschichte gehabt. Schon zu der vierten Vision (c. 3) gelangte ich bei meinen Mutmaßungen und Erwägungen zu dem Schluß, der Inhalt derselben bedeute aller Wahrscheinlichkeit nach den Sieg ezechielischer Bestimmungen. Ich glaube, das Gleiche darf man auch jetzt wieder sagen. Auch darin, daß in so feierlicher Weise in der Vision Jahwe sich zu der Gleichstellung des priesterlichen Amtes mit dem königlichen Amte bekennt, scheint mir ein ezechielischer Gedanke zum Ausdruck zu gelangen.

Zwar redet ja auch Ezechiel in nachdrücklichster Weise von dem Könige der Vollendungszeit, dem „Knechte Jahwes“ David, dem einen Hirten, dem Jahwe sein aus der Zerstreuung gesammeltes und wieder zu einer staatlichen Einheit verbundenes Volk zur Regierung übergeben will (vgl. Ez. 34,23ff.; 37,15ff.). Aber in dem prophetischen Gemälde, das Ezechiel in c. 40ff. von dem neuen, geheiligten Gottesvolke in dem heiligen Lande vor unseren Augen entwickelt, tritt ebenso leuchtend in den Vordergrund die Priesterschaft, die Trägerin und Hüterin des göttlichen Heiligkeitscharakters in der Gemeinde der Vollendungszeit. Von einem Haupte der Priesterschaft, einem

Hohenpriester, ist allerdings nicht ausdrücklich die Rede; das schließt aber nicht aus, daß auch nach Ezechiels Meinung nicht bloß eine Stufenordnung zwischen den ṣadoqitischen Altarpriestern und den levitischen Tempeldienern bestehen solle, sondern auch, wie in der vorexilischen Zeit, innerhalb der Tempelpriesterschaft selbst. Freilich weiß auch dies Zukunftsgemälde von Fürsten und Königen des Volks der Zukunft. Auch wird von einer Beziehung des Fürsten zum Tempel geredet, aber dieselbe ist wesentlich anderer Art als in den vorexilischen Zeiten. Seine Aufgabe ist die, die תרומה des ganzen Volks für den Tempel zu vermitteln und an den Festen, Neumonden und Sabbaten für die Opfer zu sorgen (45, 16 f.). Und daß er sich nicht etwa wie einst David und Salomo priesterliche Funktionen zu verrichten einfallen lassen dürfe, ergibt sich indirekt aus dem, was c. 46 über seine Teilnahme am Kultus an den Sabbaten gesagt wird, wenngleich ihm dort ein geringer Vorzug vor dem Volke hinsichtlich des Standortes während des von den Priestern zu verrichtenden Kultusaktes eingeräumt wird. Davon aber, daß er irgend etwas über den Tempel, die Priesterschaft oder gar den heiligen Dienst zu gebieten habe, ist nicht mehr die Rede. Man darf sagen, im Sinne dieses prophetischen Zukunftsgemäldes ist die von Jahwe erwählte ṣadoqitische Priesterschaft innerhalb des Tempels und in Hinsicht auf alles, was darauf Bezug hat, vollkommen unabhängig von dem Fürsten. Sie ist in ihrem Gebiete ebenso souverän wie der Fürst in dem seinigen. Bezeichnend ist vielleicht in dieser Hinsicht auch die Tatsache, daß Ezechiel hier meist von נשיא redet, also das Wort מלך meidet[1]. Man könnte versucht sein, darin die Absicht ausgeprägt zu finden, dem zukünftigen Könige zum Bewußtsein zu bringen, er sei im Grunde nichts anderes als die anderen Häupter oder Fürsten des Volks (man denke an die Verwendung des Wortes נשיא für die Geschlechtshäupter oder -fürsten in der priesterlichen Quellenschrift), er sei höchstens kraft göttlichen Willens primus inter pares. Doch daß man nicht allzuviel aus diesem Ausdrucke schließen darf, beweist deutlich 43, 7 ff., denn hier wird in v. 9 doch wohl auch an מלכים der Zukunft gedacht. Freilich

1) Übrigens ist m. E. sehr fraglich, ob Ezechiel auch in den früheren Kapiteln den Messias מלך genannt hat. ⑥ scheint überall נשיא vorauszusetzen.

die Stelle ist auch in anderer, uns hier besonders interessierender Hinsicht beachtenswert. Denn die in ihr ausgesprochene göttliche Bestimmung entfernt den König aus der einstigen räumlich so nahen Beziehung zu der irdischen Wohnstätte Jahwes. Bis zu einem gewissen Grade darf man vielleicht sagen, das Königtum erfahre hier um der Vergangenheit willen eine ähnliche Verdrängung aus der ihm früher eigenen bevorzugten Stellung zu Jahwe und seiner Wohnung wie die Leviten in 44, 10 ff. Als untadelig in Vergangenheit wie Gegenwart erscheinen innerhalb dieses Gemäldes tatsächlich nur die Söhne Ṣadoqs.

Ich glaube mich mit diesen Andeutungen begnügen zu dürfen. Sie scheinen mir ausreichend zu dem Beweise, daß es nicht unberechtigt ist, wenn ich in der ezechielischen Prophetie eine wichtige Etappe auf dem Wege zu Sach. 4 hin erkennen zu dürfen meine, ein deutliches Zeugnis jener den messianischen Königsgedanken an sich durchaus nicht ausschließenden, aber dem Priestertum eine höhere Stellung sichern wollenden Strömung, die in der Vision des Sacharja gewissermaßen zum Siege gelangte. Vielleicht ließe sich noch ein weiter rückwärts liegender Moment in der geschichtlichen Entwicklung bestimmen, von dem aus die innerhalb der exilischen Zeit sich besonders scharf gegen einander ausgestaltenden Strömungen ihren letzten (die Wurzeln dieser Entwicklung lagen in viel älteren Zeiten und Verhältnissen) Anfang genommen haben mögen. Auch darauf weiter einzugehen, ist jetzt nicht meine Absicht. Ich will nur die Frage aufwerfen, ob nicht die 2 Reg. 22 berichtete Tatsache, daß der König Josia das deuteronomische Gesetz über das Recht der an den außerjerusalemischen Kultorten tätigen Priester am Tempel priesterlichen Dienst zu tun, wenn sie wollten, nicht durchführte, richtiger wohl, nicht durchführen konnte, eben weil sich ihm wahrscheinlich die alte Tempelpriesterschaft widersetzte, den Ausgangspunkt bildete für die sodann gerade in dem priesterlichen Propheten des Exils und in dem gleichfalls priesterlichen Propheten der ersten nachexilischen Zeit starke Träger gewinnende priesterliche Strömung? Es ist immerhin auffällig und beachtenswert, daß der gleichfalls priesterlichem Geblüt entsprossene Prophet Jeremia noch nichts von jenen beiden mehr oder weniger gegensätzlichen Strömungen verrät. Aber daß man in jüngerer Zeit auf palästinensischem Boden das Bedürfnis empfunden hat, auch in

seine literarische Hinterlassenschaft ganz im Einklang mit dem Inhalt von Sach. 4 den Gedanken einzufügen, daß das levitische Priestertum mit dem davidischen Königtum auf gleicher Stufe stehe, dafür legt ein sehr beredtes und bedeutsames Zeugnis der in der alexandrinischen Bibel noch fehlende Abschnitt Jer. 33, 14 ff. (vgl. dagegen c. 23, 5 ff.) ab, wo zwar auch von dem Davididen der Zukunft stets in erster Linie geredet wird, aber doch unmittelbar daneben dem levitischen Priestertum die gleiche göttliche Verheißung ewiger Dauer zugesprochen wird. Und wenn ich davon gesprochen habe, durch die Vision des Sacharja sei die priesterliche Strömung zum Siege gelangt, so scheint mir das literarisch bestätigt zu werden durch die pentateuchische priesterliche Schrift. Auch in ihr behalten zwar die weltlichen Häupter der Gemeinde ihre besondere Bedeutung, aber von einem Könige ist innerhalb der von ihr vertretenen hierarchischen Verfassung des Jahwevolkes nicht die Rede. Da überstrahlt mindestens die Majestät des Hohenpriesters die der weltlichen Häupter in so hohem Maße, daß von einer königlichen Souveränität eines einzelnen unter ihnen in Wahrheit nichts mehr zu merken ist. Die priesterliche Schrift geht also in diesem Punkte über Sacharja weit hinaus. Daß das aus der geschichtlichen Weiterentwicklung verstanden werden muß und verständlich ist, ist bekannt und kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Von all' diesen Erwägungen aus scheint mir nun wirklich unsere Vision in eine bedeutsame geschichtliche Beleuchtung gerückt zu sein. Und ich meine, wenn man alles Gesagte in Betracht ziehe, so könne es kaum noch zweifelhaft sein, daß sich in der Zeit bis gegen Ende des 11. Monats jenes Jahres, vielleicht unter der Nachwirkung der Prophetie des Haggai und insbesondere der anscheinend von ihm neu belebten deutero-jesajanischen oder gar der jesajanischen Prophetie überhaupt, die in Serubbabel ihr Haupt besitzende messianische Richtung in der Gemeinde derart geltend gemacht haben müsse, daß eine göttliche Erklärung zugunsten des Priestertums, vornehmlich des Hohenpriesters, einem wirklichen Bedürfnisse entsprach. Nur die Gleichstellung beider Häupter der Gemeinde mit scharfer Abgrenzung ihrer Berufssphären konnte eine friedliche Entwickelung der neuen Gemeinde gewährleisten. Und diese Gleichstellung wird eben in dieser Vision vollzogen, für die Zukunft

also als Gottes unabänderlicher Wille ausgesprochen. Zur Bestätigung dieser Auffassung weise ich schon hier auf 6, 13 hin. Bei der Fortführung dieser Arbeit in einem zweiten Teil wird darüber Näheres zu sagen sein.

Nun scheint mir von der so, wie geschehen, geschichtlich motivierten Vision von den Ölsöhnen auch neues Licht auf die vorhergehende Vision zu fallen und die Auffassung, die ich zu dieser dargeboten habe, wenigstens zum Teil neue Bestätigung zu empfangen. Denn bedenkt man, daß sich schon aus anderen Gründen eine Bewegung gegen Josua und das ṣadoqitische Priesterprivilegium überhaupt kehrte und eine autoritative Äußerung für sie nötig machte, wie wir eine solche in der vierten Vision finden, wie viel bedenklicher mußte ihre Lage werden, wenn sich zu jener Anfeindung auch noch die messianische Strömung gesellte, oder vielleicht sage ich zutreffender, wenn die Feinde Josuas und seiner Priesterschaft auch diese messianische Strömung ihren Zwecken dienstbar zu machen suchten? Daß dies geschah, ist durchaus vorstellbar. Wenn wir uns an den Bericht in 2. Reg. 22 erinnern und wenn wir mit der Vermutung im Rechte sind, der König Josia habe die den früher an den abgeschafften Ortsaltären tätig gewesenen levitischen Priestern günstige Bestimmung in der deuteronomischen Gesetzgebung nur deshalb nicht durchzuführen vermocht, weil die Tempelpriesterschaft Widerstand leistete, und wenn wir dann hinzunehmen, daß die aus dem Exil heimgekehrte Priesterschaft auf Grund der ezechielischen Prophetie das ausschließliche Priesterrecht an dem zu errichtenden neuen Heiligtum für sich in Anspruch nahm, was konnte da den zur Degradation verurteilten levitischen Priestern näher liegen, als die messianische Strömung zu verstärken, als nach Möglichkeit darauf hinzuwirken, daß die königliche Autorität wie in alten Zeiten auch wieder über der Priesterschaft aufgerichtet werde? So mochten sie erwarten, es werde hernach der neue König dem Gesetze Deut. 18, 1 ff. die gebührende Geltung verschaffen, das sie als mosaischen Ursprungs über das Wort eines um seiner priesterlichen Herkunft willen an der Sache wesentlich interessierten Propheten wie des Ezechiel stellen mochten. — Gewiß handelt es sich auch bei diesen Sätzen nur um Mutmaßungen, aber ich meine, auch sie seien weiterer Erwägung wert.

Es ist noch eine Bemerkung nötig, ehe ich den Abschnitt abschließe. Ich habe mich bei der Erörterung zu dem fünften Gesicht um die bisherigen Auffassungen des Leuchters und der Ölbäume nicht gekümmert. In der Deutung der beiden Bäume auf Josua und Serubbabel oder auf die in ihnen verkörperten Ämter herrscht im allgemeinen Übereinstimmung. Dagegen wird der Leuchter bis heute noch trotz der bestimmten Aussage in v. 10 falsch gedeutet. Für eine Verirrung halte ich die Deutung des Leuchters von „der von Gottes Geist erfüllten und ihm zu Ehren ihr Licht auf Erden leuchten lassenden Gemeinde“ (vgl. von Orelli, ebenso Keil). Auf eine Widerlegung dieses Irrtums wie auch der nicht minder irrigen Deutung der beiden Ölbäume auf „das jüdische Volk, welches על פני יהוה steht (2. Reg. 17,23),“ an dem König und Hohepriester die beiden „Gott am nächsten stehenden Reiser“ sein sollen, die sich bei Hitzig findet, darf ich hier wohl verzichten. Nur möchte ich nicht unbemerkt lassen, daß im wesentlichen diese Irrtümer damit zusammenhängen, daß man den überlieferten Text im ganzen festhält und nicht ausscheidet, was zu dem ursprünglichen Text des Visionsberichtes nicht gehört haben kann. — Auch auf die Meinung Gunkel's (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit S. 124 ff.), dem Visionsbilde lägen babylonische mythologische Vorstellungen zugrunde, worin ihm Nowack zustimmt, Marti indes nur in ganz geringem Umfange, gehe ich nicht weiter ein, da es mir darum zu tun ist zu erkennen und festzustellen, was das visionäre Bild in jener Stunde, als es Sacharja empfing, der jüdischen Gemeinde sagen sollte, nicht aber darum, die Stoffe oder Formen, in die sich die göttlichen Gedanken kleideten, auf ihre Herkunft zu untersuchen. Ob babylonische Vorstellungsformen und mythologische Stoffe in dem Bilde Verwertung gefunden haben, ist für die Erreichung des Zweckes, der mir vor Augen steht, gänzlich gleichgültig.

6. Das sechste Visionsbild von der Heiligung des Volkes durch Entfernung der Sünde aus dem Lande. (5,1–11.)

a) Kritische Untersuchung und Feststellung des Textes des Visionsberichtes.

Die sechste in dreifachem Bilde sich entwickelnde Vision hat, soweit erkennbar ist, keinerlei umfangreiche Zusätze

erfahren, wohl aber im Laufe der Zeit Verluste erlitten. Daß es sich hier nicht um drei Visionen im eigentlichen Sinne handelt, kann schwerlich in Abrede gestellt werden. Ein Gedanke beherrscht das ganze Kapitel, der Gedanke, Jahwe schaffe die Sünde aus seinem Lande hinaus. In seinem Lande und Volke soll hinfort Gerechtigkeit und Recht herrschen, alle Ungerechtigkeit und alle Nichtachtung seines Willens wird aus ihm verbannt werden; es soll ein heiliges Land, ein heiliges Volk sein. Das ist eine göttliche Kundgebung, in der Gedanken ihren auch für die Judengemeinde im Februar 519 bedeutsamen und nachdrücklichen Widerhall finden, die gerade von der exilischen Prophetie ausgesprochen worden waren. Die verschiedenen Bilder, die vor dem Auge des Propheten erscheinen, bilden zusammen ein Ganzes, sie spiegeln in ihrer Aufeinanderfolge den Fortschritt wieder, in dem Jahwes Reinigungswirksamkeit erfolgen wird.

Einen deutlichen Hinweis auf den Inhalt dieses Abschnittes finden wir schon in $3,9^b$, innerhalb jener Sätze, die zwar einen Anhang auch zu der vorhergehenden vierten Vision bilden, fast mehr aber noch eine Überleitung zu den folgenden Visionen bieten. Es ist immerhin beachtenswert, daß jene Sätze gerade dahin gestellt sind, wo sie jetzt stehen, und daß es bei der Redaktion des Buches (von wem sie auch ausgegangen sein mag) nicht angemessen erschien, einen Ausspruch wie den in $3,9^b$ in engere Verbindung mit c. 5 zu bringen. Das ist, wie ich meine, bedeutsam für die richtige litterarische Beurteilung der Sätze selbst, vielleicht aber gewährt die gegenwärtige Stellung derselben innerhalb der aufeinanderfolgenden Vision auch noch Winke, um zu erkennen, wie wenigstens derjenige, der für diese Stellung verantwortlich ist, 3, 9 verstanden hat. Das darzutun, behalte ich mir für die spätere Fortsetzung dieser Arbeit vor.

Der überlieferte Text ist sicher nicht überall mehr unverletzt erhalten. V. 5 und 6 können so, wie sie lauten, nicht ursprünglich sein. Doch ehe ich hierauf eingehe, möchte ich bemerken, daß ursprünglich in v. 2 hinter ויאמר das Subjekt wohl ausdrücklich erwähnt war. Das könnte natürlich nur המלאך הדבר בי (vgl. v. 5. 10) gewesen sein. Nach der Art der Darstellung bei den anderen Visionen ist auch auffällig, daß v. 3 ohne weiteres die Erklärung der Erscheinung der

Buchrolle folgt. Vergleicht man 4,2–5, so könnte man bei dem sonst ziemlich genauen formellen Parallelismus zur Überleitung von 5, 2 zu v. 3 etwas Ähnliches erwarten, wie 4, 4. Es brauchte sich natürlich nicht alles hier zu wiederholen, was wir dort lesen. Aber es könnte wohl verloren gegangen sein ein Satz wie: וָאַעַן וָאֹמַר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי (לאמר ?) מַה הֵיא אֲדֹנָי, und dann könnte v. 3 die Antwort sofort einsetzen, so wie es jetzt geschieht. Es könnte sich um irrtümliches Übersehen von Kolumnenzeilen oder Teilen von solchen durch einen Abschreiber handeln. Allerdings ist es nicht erlaubt, ohne weiteres die Worte in den überlieferten Text einzufügen, da dieser von den alten Versionen überall bezeugt wird. Freilich könnte der Verlust ja auch schon sehr früh eingetreten sein; das Zeugnis der Versionen brauchte also an sich nicht viel zu beweisen. — In v. $3^{b\beta}$ ist nach הנשבע wie in v. 4 בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר zu lesen. —

In v. 5^{a} halte ich das (allerdings allerseits gut bezeugte) ויצא für genau so fragwürdig wie יצא als Prädikat zu dem angelus interpres $2,7^{a}$. Daß der „Engel“ verschwunden sei, davon steht vorher gar nichts. Das dürfte auch der Vorstellung des Propheten selbst fernliegen, umsomehr, als der „Engel“ unmittelbar vorher zu ihm redete, denn daran ist doch wohl kein Zweifel, daß in v. 3 f. der „Engel“ der Redende ist. M. E. hat dort ursprünglich vielmehr וַיָּשָׁב gestanden. Daraus könnte ויצא durch einen Schreibfehler entstanden sein, auf dessen Entstehung das hernach ja wiederholt vorkommende Partic. von יצא eingewirkt haben dürfte. Im übrigen ließe sich auch paläographisch ohne besondere Schwierigkeit eine Verlesung von וישב in ויצא begreifen, natürlich um so leichter, wenn wir den suggestiven Einfluß der nachher wiederholt folgenden Wurzel יצא hinzunehmen. וישב ist ja auch nicht vereinzelt in diesen Visionsberichten; es bedarf nur des Rückweises auf 4, 1; 5, 1. Jedenfalls verliert der Text eine inhaltliche Schwierigkeit, wenn wir so lesen, und sachlich paßt der Begriff „wieder“ hier nach v. 1 ff. auch ganz vortrefflich.

In v. 5^{b} liest 𝔊 hinter רֹאֶה nur τὸ ἐκπορευόμενον τοῦτο, freilich nicht in allen Handschriften; in manchen wird wie auch in der syrohexaplarischen Version τί τὸ ἐκπ. τ. vorausgesetzt d. h. die masoretische Lesart. Gewiß läßt sich der Text

so, wie er lautet, zurechtlegen und verstehen. Aber v. 6 macht in seiner gegenwärtigen Gestalt Schwierigkeiten. Auch abgesehen davon scheint die Analogie der Darstellung der Vorgänge in v. 1f. wie in v. 9ff. und den anderen Visionsberichten die Annahme zu empfehlen, daß hinter der Aufforderung וְרְאֵה der Bericht in etwas anderer Form fortfuhr, daß wenigstens gesagt wurde, der Prophet habe der Aufforderung, die Augen zu erheben und zu sehen, Folge geleistet. Es liegt recht nahe, den Text nach v. 9 zu vervollständigen und nach וְרְאֵה fortzufahren: וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא וְהִנֵּה אֵיפָה יוֹצֵאת und dazu würden dann eine in der Form v. 10 parallel laufende treffliche Fortsetzung liefern die Worte aus v. 6: וָאֹמַר מַה הִיא הָאֵיפָה הַיּוֹצֵאת. Vielleicht stand zuletzt auch noch das pron. dem. הַזֹּאת. Die Antwort gab dann v. 6^b (analog v. 11) in der Form: וַיֹּאמֶר אֵלַי זֹאת עֵינָם וגו׳. Schon die Fortsetzung des Berichts über die neuen Erscheinungen, die sich vor dem Auge des Sehers zeigen, v. 7^a und 7^b, die beide mit הִנֵּה eingeleitet werden — auch vor אִשָּׁה in v. 7^b ist statt וְזֹאת mit 𝔊 (Wellh., Now., Marti): וְהִנֵּה zu schreiben oder es ist vielleicht noch besser (nach dem Syrer) זאת zu streichen und einfach mit וְאִשָּׁה (vgl. Nowack) fortzufahren, das והנה an der Spitze des Satzes würde auch genügen —, spricht dafür, daß auch die erste Erscheinung, die des 'Ephâ, mit הנה eingeleitet wurde. Die gegenwärtige Textgestalt der Verse 5. 6 muß durch eine ganz ungewöhnliche Verwirrung entstanden sein. Lesen wir sie in der vorgeschlagenen Weise, so ist jedenfalls alles klar und auch die formelle Ähnlichkeit oder Gleichheit des Berichts mit den parallelen Stellen wiedergewonnen. Wellhausen (Nowack) begnügt sich mit der Einfügung von האיפה hinter מה in v. 5^b (Marti setzt הא׳ statt מה ein) und mit der Streichung der vier Worte in v. 6 ויאמר זאת האיפה היוצאת (ebenso Marti). Selbstverständlich liest auch er עונם und dann in v. 7^b והנה. An sich würde zur klaren Aussprache dessen, was gesagt werden soll, diese Operation am Texte genügen, aber mit Rücksicht eben auf die Parallelen glaube ich doch meinen Vorschlag, den Text zu rekonstruieren, weiterer Erwägung empfehlen zu dürfen.

Daß am Ende statt der auffälligen passiven Form des letzten Verbums vielmehr mit 𝔊 und 𝔖 und manchen neueren

Exegeten (auch von Orelli) die aktive הֲנִיחָה zu lesen ist, kann schwerlich noch in Zweifel gezogen werden. Was mit והוכן anzufangen ist (seine Beziehung auf בית, worauf es vielfach bezogen wurde, ist, wie Nowack mit Recht betont hat, aus sachlichen Gründen sehr bedenklich), weiß ich nicht. Mir leuchtet am meisten Nowacks Vermutung ein, es sei eine Dublette des folgenden Verbalausdrucks. Allerdings ganz leicht ist es nicht, sich die Entstehung derselben klar zu machen; nur halte ich es paläographisch für möglich, daß infolge eines Schreibfehlers einst והנחוהנחה im Texte stand und dann aus den ersten vier Konsonanten (durch Ablösung des linksseitigen Schaftes des ח — in alter Schrift — und Verlesung des einen Buchstabens in die zwei Buchstaben כנ, während das erste נ als ו gelesen wurde) das jetzt vorliegende והוכן hergestellt wurde, und vielleicht wirkte dabei das am Ende stehende מכנתה suggestiv mit auf die Ausbildung des Wortes. Doch, wie dem auch sein mag, jedenfalls wird der Text glatt und anstandslos, wenn wir das Wort ganz beseitigen und dann das Folgende so lesen, wie oben angegeben ist.

Der so zurechtgestellte Text lautet dann folgendermaßen:

[1] Da erhob ich wiederum meine Augen und schaute und siehe! da war eine fliegende Buchrolle, [2] und [der Engel, der mit mir redete,] sprach zu mir; „Was siehst du?“ und ich sagte: „Ich sehe eine fliegende Buchrolle, ihre Länge ist zwanzig Ellen und ihre Breite zehn Ellen“. [3] [Da hob ich an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete, folgendermaßen: „Was bedeutet sie, mein Herr?“] Er aber sprach zu mir: „Das ist der Fluch, der über das ganze Land ausgeht, denn jeder Dieb wird ihm gemäß von hier ausgefegt und jeder, der [bei meinem Namen falsch] schwört, wird ihm gemäß von hier ausgefegt[1];

1) Diese Übersetzung des überlieferten Wortlauts ist — das sei wenigstens anmerkungsweise hier noch erwähnt — nach der sprachlichen Seite nicht ohne Bedenken. Ihr Sinn aber scheint mir dem Zusammenhang zu entsprechen, denn, wenn man auf das Folgende blickt, kann es nicht zweifelhaft sein, daß hier gesagt werden soll, was geschehen wird, daß Jahwe die Sünde aus dem Lande entfernen will. Allerdings macht das Perf. Schwierigkeiten, indes, da auch sonst der Text Schaden gelitten, warum sollte er nicht auch hier fehlerhaft sein? Und hatte einmal an der einen Stelle ein Wort seine Gestalt verändert, so lag es nahe, wegen der genauen Übereinstimmung des Wortlauts in v. $3^{b\alpha}$ und β auch an der zweiten Stelle die gleiche Gestalt hineinzukorrigieren. Könnte man וְנִקָּה herstellen, — das griechische ἐκδικηθήσεται wäre geeignet, diese Korrektur zu empfehlen —, so wäre formell geholfen. Aber ob auch der Bedeutung

[4] ich lasse ihn ausgehen, ist der Spruch Jahwes der Heerscharen, daß er einkehre in das Haus des Diebes und in das Haus dessen, der bei meinem Namen falsch schwört, und verweile in seinem Hause und vertilge es samt seinen Balken und seinen Steinen!" — [5] Da sprach wiederum der Engel Jahwes zu mir: „Erhebe doch deine Augen und schaue!" [und ich erhob meine Augen und schaute, und siehe! da kam ein Epha hervor!"] [6] Da sagte ich: „Was bedeutet . . . dies da hervorkommende Epha?" Er aber sprach [zu mir]: „Das ist ihre Verschuldung im ganzen Lande!" [7] Und siehe! da hob sich ein Deckel von Blei und

---

nach, das ist eine andere Frage. Für die Deutung von נקה in dem Sinne obiger Übersetzung läßt sich aus dem alten Testamente nur Jes. 3,26 anführen; freilich ist diese Stelle nicht ganz beweiskräftig. Aber auch wenn נקה nur an unserer Stelle so gebraucht sein sollte, würde man den ungewöhnlichen Gebrauch des Begriffs „reinigen", i. S. v. hinwegreinigen, immerhin verstehen können mit Rücksicht auf die Tatsache, daß es sich ja in dem ganzen Visionsbilde nur darum handelt, dem Gedanken Ausdruck zu verleihen, Jahwe werde das Land von aller Unreinheit befreien, also eine Zusage erfüllen, die er in positivster Form besonders durch Ezechiels Mund hatte ankündigen lassen. Nun beachte man auch das hernach kommende Bild von der Art, wie die Unreinheit aus dem Volke und Lande fortgebracht wird. Es geschieht in einem Gefäß, das nach Babylonien gebracht wird und dort gleichsam ausgeschüttet werden soll. Diese Vorstellung wird ja leicht durch das dritte Bild nahegelegt, und sie könnte auch in dem נקה schon vorweg vorbereitet sein. Nun ist es recht fraglich, ob Sacharja selbst nicht ohne weiteres mit נקה den Begriff des „Ausleerens" und „Ausgießens" verknüpft hat. Assyrisch wird nakû vom Ausgießen des Trankopfers gebraucht; von dort ist auch im Syrischen und im jüngeren jüdischen Sprachgebrauch, auch im Christlichpalästinischen nachweisbar die Bedeutung geläufig geworden. Man erinnere sich auch an מְנַקִּית = Opferschale in der priesterlichen Sprache. Woher dieser Terminus? Er mag entlehnt sein, aber er legt doch auch recht nahe, daß man auch in der nachexilischen jüdischen Gemeinde der Verbindung des Begriffs „Ausgießen" mit der Wurzel נקה nicht verständnislos gegenüber stand. Und wenn wir bedenken, daß auch Sacharja babylonischem oder aramäischem Spracheinfluß ausgesetzt gewesen sein kann, so wird es uns auch nicht mehr unmöglich erscheinen, daß er an unserer Stelle bei נקה nicht sowohl an den Begriff „Reinsein" oder „Reinmachen" im forensischen Sinne als vielmehr an den Begriff der Reinigung im kultischen Sinne und damit an die Beseitigung der Sünde gedacht hat. Ja, es liegt garnicht so fern anzunehmen, man habe zu seiner Zeit in der aus Babylonien heimgekehrten Judenschaft נקה sogar in dem allgemeinen Sinne „ausgießen", „ausleeren", also allenfalls auch im Sinne von „ausfegen", „hinwegschaffen" wohl verstanden. Aber religiöser Terminus blieb es darum doch, und das bleibt es ja auch hier im letzten Grunde. Vgl. zu alledem außer den an sich genügenden

(siehe!) ein Weib saß in dem Epha. [8] Er aber sprach: „Das ist die Bosheit!“ und er warf sie in das Epha hinein und er warf den Bleideckel auf seine Öffnung. — [9] Da erhob ich meine Augen und schaute, und siehe! da kamen zwei Weiber hervor und Wind war in ihren Flügeln, sie hatten aber Flügel gleich Storchenflügeln. Sie trugen das Epha zwischen Himmel und Erde davon. [10] Da sprach ich zu dem Engel, der mit mir redete: „Wohin bringen sie das Epha?“ Er aber sagte zu mir: „Um ihr[1] zu bauen ein Haus im Lande Sin^{c}ar . . ., daß sie sie dort hinsetzen auf ihren Platz!“

---

sprachlichen Nachweisen in Ges.-Buhl, Hebr. Wb. s. v. נקה, ganz besonders Zimmern in „Keilinschr. u. d. a. Test.[3] S. 595.“ Im übrigen läßt sich als Analogie sehr gut der Gebrauch von הֶעֱרָה (= „ausgießen“) heranziehen; denn auch dies Wort macht eine Entwicklung der Bedeutung durch, die der von dem Begriff „reinmachen“ bis zum „ausgießen“ und „ausfegen“ oder ähnl. deutlich parallel läuft. Das Nif. נערה heißt direkt: „ausgegossen werden“. Es scheint mir also sprachlich wirklich unbedingt Ausschließendes nicht gegen die Deutung von נקה (oder ינקה) vorzuliegen. — Die von Wellhausen vorgeschlagene Lesung מְזֻמָּה כַּמָּה, wofür Nowack, dem auch Marti zustimmen möchte, זֶה כַּמָּה = „jetzt wie lange schon“ oder einfach = „schon lange“ setzen will, womit sodann die Deutung von נקה = „straflos sein oder bleiben“ verträglich ist, bringt m. E. einen Sinn in den Zusammenhang, der schwere zeitgeschichtliche Bedenken gegen sich hat. Sollte der Prophet wirklich in jenem Moment der Gemeinde haben verkündigen müssen, jeder Dieb sei schon lange straflos gewesen, ebenso jeder Meineidige? Also waren in der Gemeinde Diebe und Meineidige, und zwar nicht wenige, wie man aus dem Wortlaut schließen kann, und man hatte sie ungestraft in der Gemeinde geduldet. Ob das wirklich in jenem Momente so gesagt werden konnte, in dem Sacharja das Gesicht empfing? Mir scheint doch, als sei es natürlicher, wenn man כל הגנב und כל הנשבע וג׳ hypothetisch auffaßt: wer irgend stiehlt oder falsch schwört, wird entfernt werden. Und dann empfiehlt es sich auch, die Lesart מזה כמוה beizubehalten (dazu weiteres im Text oben unter b). Ob Ⓖ in seinem ἐκ τούτου ἕως θανάτου genau das gleiche Wortbild voraussetzt, ist nicht sicher, wenn auch sehr wahrscheinlich; nur hat er aus dem zweiten Worte etwas Verkehrtes herausgelesen. Das griechische ἐκδικηθήσεται könnte auf ein יִנָּקֵם (? יִנָּקֵם) hinweisen. Indes, man darf auch mit der Möglichkeit rechnen, daß eine über unser Ahnen hinausgehende Verderbnis des Textes vorliegt, wenngleich ich nicht an diese Möglichkeit glaube.

1) Natürlich kann das Suffix auch auf das Epha bezogen werden. Dann muß es heißen: „ihm“ und hernach: „Daß sie es . . . . seinen . . . .“ (d. h. an den für es bestimmten Platz). Aber das Epha ist nur Transportmittel, und das, worauf es ankommt, ist die in ihm sitzende „Bosheit“, die dahin gebracht werden soll, wohin sie gehört. Es ist darum gerechtfertigt, das Suffix usw. auf die „Bosheit“ zu beziehen, obwohl syntaktisch die auf das Epha am nächsten liegt.

b) Die Bedeutung des visionären Vorgangs für den Glauben der jüdischen Gemeinde.

Suchen wir uns die Stellung des sechsten Visionsbildes im inhaltlichen Aufbau der Visionen verständlich zu machen, so kann es nicht ausbleiben, daß wir uns auch hier wieder sehr lebhaft an ezechielische Gedankengänge erinnert fühlen. Gerade bei Ezechiel (selbstverständlich nicht bei ihm allein) findet sich der Gedanke besonders deutlich ausgesprochen, daß Jahwe, wenn die Zeit der Vollendung gekommen sei, selbst sein Volk und Land von aller Sündenunreinheit, von aller religiösen und sittlichen „Widerspenstigkeit" befreien und ihnen den Charakter der Heiligkeit nicht bloß von außen her aufprägen, sondern wesenhaft zu eigen machen wolle, sodaß ein Wandel nach seinem Willen und reicher Gottessegen selbstverständliche Folge sein werden (vgl. Ez. 36). Nun ist wohl zu beachten, daß nach der Gedankenfolge Ezechiels dieses schöpferische, heiligende Eingreifen Jahwes erst dann zu erwarten ist, wenn das Volk aus der Heidenwelt wieder eingesammelt und in das alte gelobte Land wieder eingepflanzt ist. Man lese Ez. 36,24ff. Erst diese göttliche innere Neuschaffung gewährt die Gewißheit dem Volke, für immer nicht bloß Jahwes wahres Volk zu sein, sondern auch in seinem Lande ungestört wohnen zu bleiben. Besonders wichtig ist auch der Zusammenhang der Gedanken in Ez. 37. Hier tritt deutlich hervor auch das besondere Verhältnis des messianischen Königtums zu der Wiedereinpflanzung des wie einst wieder geeinten Volkes und zur Bewahrung des neuen Volks in dem ihm von seinem Gott geschenkten Heiligkeitszustande. Man beachte besonders den inhaltlichen Fortschritt in v. 21ff., und als weitere Erläuterung dazu kann c. 34 dienen. Hier läßt sich nicht verkennen, daß zwar die Schaffung des wahrhaft heiligen Gottesvolkes Jahwes Werk ist und nur von ihm ausgehen kann, daß aber des alsdann über das Volk wieder eingesetzten Davidkönigtums Aufgabe und vornehmste Pflicht sein wird, das Volk recht zu weiden, daß nicht wieder die Starken die Schwachen vergewaltigen, daß nicht wieder Sünde in es eindringe und Jahwe nötige, noch einmal seine Wohnstätte in seiner Mitte aufzugeben (37, 26 f.). Diese Vorstellung von der Aufgabe des fürstlichen Hauptes des Volks in der Gemeinde der Vollendungszeit findet Ausdruck auch in dem großen Zukunftsbilde, vgl. 45, 9–12;

46, 16–18. Es entspricht nun m. E. ganz diesem ezechielischen Vorstellungsbilde von dem Volke der messianischen Zeit und seiner Heiligung durch Jahwes schöpferisches Walten über ihm und an ihm, wenn im sofortigen Anschluß an den Hinweis auf den mit Jahwes Öl gesalbten weltlichen Träger des göttlichen Regiments in der fünften Vision Sacharja in dem sechsten Bilde eine göttliche Bestätigung jener Verheißung schaut, Jahwe werde Land und Volk von der „Bosheit" reinigen, er werde die, die sich gegen seinen Willen in ihrer Lebensführung verfehlen, aus seinem Lande austilgen, damit es rein bleibe und es ihm andauernd möglich sei, inmitten seines Volks zu wohnen und sich an ihm zu verherrlichen, wie er in dem dritten Bilde verheißen hatte.

Nun wird uns, wie mir scheint, auch noch besonders verständlich, warum das vierte und fünfte Gesicht gerade zwischen dem dritten und sechsten stehen. Der Priester und der König, die beiden Ölsöhne, sind die Organe, deren sich der unsichtbare, inmitten seines Volks auf dem Zion wohnende heilige Gott bedient, um sein Volk zu regieren und es in der wesenhaften Gottgemäßheit zu erhalten, die er ihm schenken will. Und mir scheint, auch ganz abgesehen von den Gedankengängen Ezechiels, ein tiefer Sinn darin zu liegen, daß in diesen Visionen zunächst darauf hingewiesen wird, daß Jahwe sich diese beiden Organe erwählt und ausgerüstet habe, und daß erst alsdann das ausgesprochen wird, was wir in dem sechsten Bilde erfahren. Die Buchrolle mit der darauf verzeichneten göttlichen אלה (zum Begriff und seinem inhaltlichen Verhältnis zum Gottesbund vgl. besonders Deut. 29, 9 ff.) weist auf das Gesetz als den normativen Ausdruck des Gesamtwillens Jahwes nach seiner religiösen wie seiner ethischen Seite hin, von dem in der Vollendungszeit die Herzen ganz erfüllt sein sollen (man erinnere sich an Jer. 31, 31 ff.). Die Wahl der Beispiele von Sündern, die von den verhängnisvollen Wirkungen der göttlichen אלה (man erinnere sich dabei auch an jene Schlußparänesen zu den Gesetzeskörpern in Lev. 26 und Deut. 28) getroffen werden, ist, wie mir scheint, nicht ohne ganz bestimmte Absicht erfolgt. Diebstahl gehört zu dem sittlichen Teile der göttlichen Gesetzgebung[1], Falscheid aber ist ein religiöses Ver-

1) Alle Vergehungen gegen die sittlich-sozialen Ordnungen Gottes fallen im alten Testament auch tatsächlich mehr oder weniger deutlich

brechen, wie denn der Schwur nach alttestamentlicher Anschauung vor allem ein Akt des Bekenntnisses zu dem Gotte ist, bei dem man schwört. M. E. soll also in dem ersten visionären Bilde dieser großen sechsten Erscheinung in den beiden namentlich erwähnten Möglichkeiten sündlicher Verirrung in Wahrheit gesagt werden, alle ethische und religiöse Versündigung, falls sie wieder hervortreten werde, solle und werde dem göttlichen Willen d. h. seinem Gesetze entsprechend sofort vernichtet werden. Jahwe duldet solche nicht mehr in seinem Lande und Volke, und, nach dem Zusammenhang rückwärts und besonders im Hinblick auf Ezechiels Prophetie dürfen wir hinzufügen, die beiden Ölsöhne, das geistliche und das weltliche Haupt, die Jahwe über sein Haus und über sein Volk gesetzt hat, sie sind berufen, den Heiligkeitscharakter des Volkes zu wahren, insonderheit aber ist der Fürst aus Davids Geschlecht berufen, Jahwes Volk so zu weiden, daß sein Leben und Wandel Jahwes Willen gemäß ist, und er ist auch als das Werkzeug anzusehen, dessen sich Jahwe bedient, um das Unrecht, wenn es sein Haupt wieder erheben sollte, zu nichte zu machen.

Ich denke, die Bedeutung der Vision an ihrer Stelle im Aufbau dieser Nachtgesichte ist damit verständlich. Es ist in ihr die alte Verheißung erneuert und bestätigt, Gottes Volk werde am Ende der Tage ein heiliges Volk sein und als solches dann selbstverständlich auch ein Volk des Heils und des Friedens, geschützt, gesegnet und verherrlicht durch seinen Gott.

Nun dürfen wir aber auch fragen, ob diese Vision, abgesehen von dieser allgemeinen Bedeutung, auch noch eine besondere Bedeutung für die jüdische Gemeinde in jenen Tagen, als Sacharja dieser Offenbarung gewürdigt wurde, gehabt hat? Ich glaube, wir dürfen diese Frage bejahen. Wir müssen uns zu dem Ende die Aufgabe wieder vergegenwärtigen, die diese Visionen überhaupt zu erfüllen bestimmt waren, insbesondere aber auch uns an die besondere Lage erinnern, in die sich damals die jüdische Gemeinde versetzt sah.

---

unter den Begriff egoistischer Schädigung dessen, was dem Nächsten gehört, sind selbstsüchtige Überschreitungen der Grenzen, die dem Verlangen nach irgendwie gearteter genießender Aneignung des Menschen gesetzt sind. Es läßt sich also allenfalls begreifen, wenn die Sünde des Diebstahls als Repräsentantin des ganzen Gebiets der sittlich-sozialen Vergehen genannt wird.

Einerseits sollten diese visionären Offenbarungen Jahwes der Gemeinde von neuem nachdrücklich die Gewißheit gewähren, daß sie wirklich schon im Morgenrot des verheißenen Heilstages stehe, daß sie nunmehr, falls sie den Mahnungen zu völliger innerster gläubiger Hinkehr zu Jahwe Folge gebe, mit frohem Siegesmut auf die Erfüllung aller Verheißungen, auf das Kommen des Gottesreiches mit allen seinen Segnungen hoffen dürfe. Sie waren also zunächst dazu bestimmt, den Blick der Gemeinde von den mancherlei Sorge und Not in sich bergenden Verhältnissen der Gegenwart hinweg auf die nahende Heilsvollendung, auf das kommende messianische Reich mit all' seinem Glücke, seinem Reichtum an Licht und Frieden zu lenken. Andrerseits aber sollten sie ihr auch, alte klare Verheißungen erneuernd, mit neuer Kraft verkündigen, daß Jahwe selbst alles beseitigen wolle, was das Kommen der Heilsvollendung aufzuhalten vermöge. Die Weltmacht wird er zerbrechen; selbst wird er sein Volk in seinem Lande schützen und in ihm seine Herrlichkeit vor aller Welt zu strahlender Offenbarung führen (vgl. Ez. 37,26–28 und die deuterojesajanische Prophetie). Er gibt seiner Gemeinde auch die Hüter und Führer, die sie in seiner Kraft als seine Organe leiten sollen. Er selbst heiligt seine Priesterschaft und macht zu nichte alle Feindseligkeit, die sich an sie herandrängen will. Er wird auch das messianische Königtum aufrichten, sobald die Zeit gekommen. Und nun wird dem Glauben der Gemeinde die Gewißheit gegeben, daß Jahwe aus seinem Volke auch die Sünde fortschaffen werde, damit sie nicht noch einmal sein Heil, ja, seine Existenz in Frage stelle.

Wenn wir uns nun fragen, woran die frommen Glieder der Judengemeinde in jenen Tagen zu allernächst denken mochten, wenn sie hörten, Jahwe werde die רשעה gänzlich aus seinem Lande und Volke entfernen, so liegt die Antwort nicht gerade fern. Blickten sie um sich, so mußten sie erkennen, daß nicht nur das alte Gottesland von viel religiöser und sittlicher Unreinheit, von Halb- und Ganzheidentum angefüllt sei, sondern daß auch in dem engeren Bereiche der prinzipiell ja vom עם הארץ geschiedenen Judengemeinde selbst noch viel Unvollkommenheit und Neigung zu allerlei „Bosheit“ vorhanden sei. In erster Linie freilich läßt sich wohl annehmen, daß man in jenen durch die Entscheidung im 9. Monat

ja so sorgenvoll gewordenen Tagen aus der in dieser Vision liegenden Verheißung Anlaß entnahm zu der Hoffnung, daß Jahwe mit dem Anbruch des vollen Heilstages auch die Feinde seines Volks ganz aus seinem Lande vertilgen, das Land also wirklich zu einem Lande rein von aller heidnischen Unreinheit gestalten werde. Man mochte also wohl zunächst daran denken, Jahwe wolle sagen, die Bosheit der Feinde seiner neuen Gemeinde, also die Bosheit des עם הארץ, werde ihr Ende finden, die Sorgen und Nöte, von denen sie sich gegenwärtig umdrängt fühlte, würden mit der Fortschaffung der Bosheit aus dem Lande beseitigt werden. Man wird zugeben, daß in jenen Tagen, als Sacharja die Visionen empfing, diese Vision in der angedeuteten Richtung ein Quell des Trostes und der Kraft für die fromme Judengemeinde werden konnte.

Indes, den wirklich frommen Gliedern der Gemeinde wird sicher auch nicht entgangen sein, daß Jahwes Gedanken sich doch nicht erschöpften in der Versicherung, er werde sein Land von der „Bosheit" befreien, die man in dem unreinen, halb oder ganz heidnisch gearteten עם הארץ verkörpert und in der heimtückischen Feindseligkeit wider die Gemeinde der בני הגולה wirksam erblickte. Sie werden auch wohl verstanden haben, daß nicht bloß der Hohepriester und die Priesterschaft einer göttlichen Reinigung und Heiligung bedürften, wie die vierte Vision gelehrt hatte, sondern daß erst recht die weite Gemeinde selbst einer solchen bedürfe, und daß insonderheit auch hernach das Volk göttlicher Bewahrung vor neuer Verunreinigung bedürftig sein werde. Auch in ihm war die Macht der Gottwidrigkeit noch lange nicht gänzlich gebrochen. Die Triebe zu religiöser wie sittlicher Verirrung waren noch im Wesen des Volkes wirksam. Das mußte Sacharja ja auch sehr nachdrücklich vor wie nach dem Empfang der Nachtgesichte der Gemeinde einschärfen (vgl. 1, 3 ff. und c. 7. 8). Diese in der Gemeinde noch wirksame „Bosheit" aber war nicht nur geeignet, das Kommen des vollen Heilstages aufzuhalten, sie barg vielmehr die Gefahr in sich, die Erfüllung der göttlichen Verheißung ganz zu vereiteln und neue Gerichte über sie alle herbeizuführen. Nun mochten sie aus der Vision die Gewißheit entnehmen, daß Jahwe zwar diejenigen, die sich von neuem sündlicher Verunreinigung schuldig machen würden, aus seinem Lande austilgen werde, daß er aber nicht gesonnen sei, wieder

die ganze Gemeinde dem Verderbensgerichte preiszugeben. Er werde also nun wirklich die großen Verheißungen dauernd erfüllen, die er gerade zuletzt während der Nacht des Exils seinem wahren Volke gegeben. Die Glaubenszuversicht, die diese Vision in jener Zeit in den Herzen der Frommen erzeugen konnte und sollte, würde nicht besser ihrem Inhalte nach umschrieben werden können als mit dem — allerdings schwerlich von Deuterojesajas Hand selbst herrührenden — Worte, das wir Jes. 54,9–10 lesen. So wie Jahwe verheißen hat, die Menschheit nicht wieder durch ein Flutgericht heimzusuchen, so will er hinfort auch Zion seine Gnade nicht wieder entziehen. Ein jeder wird seine Verschuldung büßen müssen, das versteht sich von selbst, aber Jahwes Volk als solches wird nicht wieder der Sonne seiner Gnade beraubt werden[1].

Fassen wir die Bedeutung dieser Vision so auf, so ergibt sich, wie ich meine, daß sie einem wirklichen zeitgeschichtlich bedingten Bedürfnis der frommen Judengemeinde Befriedigung gewähren konnte und gewährte. Sie füllte also nicht blos ihre Stelle im theoretischen Aufbau der in den visionären Bildern verkörperten Offenbarungsgedanken Jahwes aus, sondern war auch in der äußeren und inneren Lage der Gemeinde in jenen Tagen wohl motiviert.

Hier könnte ich abbrechen. Aber mir liegt doch noch einiges auf dem Herzen, von dem ich wähne, es sei nicht ganz unwichtig, verdiene daher ernster Erwägung empfohlen zu werden.

Ich wies auf die inhaltliche Beziehung dieser Visionen auf die ezechielische Prophetie hin. In einem Punkte scheint nun diese Beziehung nicht volle Übereinstimmung in sich zu schließen. Unzweifelhaft wird in dem an den Hohenpriester Josua gerichteten Gottesworte (3, 7) die Möglichkeit neuen widergöttlichen Verhaltens selbst des Priesters ins Auge gefaßt und die immerwährende Dauer seines priesterlichen Amtes und der ungehinderte unmittelbare priesterliche Zugang zu Jahwe ihm nur dann zugesichert, wenn er sich in unbedingter Treue an Jahwes Willen halte. Die Heiligung der priesterlichen

1) Man wird hier lebhaft an ein Weissagungswort erinnert wie Jer. 31,29. 30 (vgl. Ez. 18, das aber nicht direkt hierher gehört).

Persönlichkeit ist also offenbar nicht in dem Grade ihr innerstes Wesen umgestaltend gedacht, daß eine sündliche Abirrung von Jahwes Willen für die Zukunft ausgeschlossen sein würde. In gleicher Weise wird nun auch in dem sechsten Visionsbilde zwar einerseits eine göttliche Reinigung des Gottesvolkes vorausgesetzt, zugleich aber andererseits auch die Möglichkeit wieder ins Auge gefaßt, daß sich einzelne Glieder des Volkes auf sittliche und religiöse Abwege verirren, so daß Jahwe genötigt sein wird, zur Wahrung der Reinheit seines Landes sie aus seinem Volke auszutilgen. Und da nun m. E. absolut zweifellos ist, daß wir in dem sechsten Visionsbilde auf den Boden der Zeit der messianischen Vollendung versetzt sein sollen — auf den messianischen König ist, wenn auch nur versteckt, im fünften Gesicht hingewiesen worden —, so entspricht jene Annahme für das Volk der Vollendung nicht vollkommen dem, was Ezechiel so nachdrücklich c. 36 über die innere Wesensreinigung und die schöpferische Eingießung des göttlichen Geistes in das Innere seines Volks angekündigt hat. Denn wie das gemeint ist, darüber kann kein Zweifel bestehen, wenn man 37, 23 und 39, 29 (natürlich im Zusammenhang der prophetischen Rede überhaupt) hinzunimmt. Allerdings scheint auch Ezechiel in seiner letzten großen Zukunftsschau 45, 9–12; 46, 16–18 die Möglichkeit neuen Unrechts und neuer Gewalttat nicht ausschließen zu wollen, denn nur so ist es verständlich, daß er den über das Volk der Vollendungszeit gesetzten Fürsten einschärft, über Recht und Gerechtigkeit zu wachen, zu verhüten, daß einer den anderen bedrücke oder vergewaltige, daß Lug und Trug das Glück und den Frieden des Volks zerstöre, und damit stimmt überein, daß er 45, 18ff. auch von Opferfeiern redet, die zur Sühnung der Sünden bestimmt sind. Man könnte also sogar sagen, Ezechiel widerspreche sich selbst, wenn es nicht richtiger wäre, die verschiedenen Aussagen zusammenzunehmen und aus ihrer Gesamtheit die Meinung zu gewinnen, die wir als die des göttlichen Urhebers seiner Prophetie ansehen müssen. Tun wir dies, dann ergibt sich freilich, daß Sacharja auch in diesem Punkte sich durchaus in Ezechiels Bahn bewegt, daß seine Verkündigung die ezechielische Prophetie in ihrer Tragweite nicht einschränkt und nicht einschränken soll.

Zuletzt glaube ich noch eine kultgeschichtlich bedeutsame Bemerkung machen zu sollen. Die sechste Vision in ihrer

Gesamtentwicklung durch die drei Bilder hindurch verheißt, Jahwe werde die „Bosheit" aus seinem Lande entfernen und nach dem Lande Šin'ar bringen lassen. Letzterer Zug in der visionären Prophetie erinnert daran, daß einst Jahwe das Volk um seiner Sünde willen und mit seiner Verschuldung in das Ostland, in das Land des Exils, bringen lassen mußte. Das Volk als solches hat ein solches Geschick nicht wieder zu befürchten. Aber die „Bosheit", die in ihm ist, darf auch nicht in ihm bleiben, sie muß beseitigt, sie muß aus dem Lande fortgeschafft werden dahin, wo ihr eine Stätte bereitet ist, wo sie gerichtet ist. Nun erinnere ich hier an den Satz in 3, 9bβ, Jahwe werde an einem Tage die Schuld des Landes entfernen. Ich komme in der späteren Fortsetzung dieser Arbeit auf diese Stelle und den Zusammenhang, in dem sie steht, wieder zurück. Aber, so viel sei jetzt schon gesagt, diese Ankündigung steht dort in enger Verbindung mit dem Hinweis auf das baldige Kommen des Messias und des messianischen Friedensreiches, und dem steht parallel die sechste Vision in ihrer Verbindung mit der fünften, die ebenfalls auf das Kommen des Messias hingewiesen hat. Nun scheint mir hier in der Tat die prophetische Grundlage geboten zu sein, von der aus sich hernach die kultische Institution des großen Versöhnungstages entwickelt hat oder doch entwickelt haben kann. Denn was dieser eine Tag alljährlich für die Gemeinde herbeiführen soll, ist ja dem Wesen nach genau das, was in unserer sechsten Vision verheißen wird. Es wird an ihm durch kultische Sühnung symbolisch die sündliche Unreinheit, die dem Volke anhaftet, in ihrem ganzen Umfange fortgeschafft. Ja, auch das dritte Bild in dem großen visionären Vorgang hat dort seine Analogie in der Fortschaffung aller Sündenschuld durch den Bock, der dem 'Azazel zugeführt wird. Da dies nun alles auf Jahwes eigene Anordnung und nach seiner Vorschrift geschieht, so kann man es auch als Erfüllung dessen ansehen, was in Sacharjas sechstem Visionsbilde verheißen wird.

Es mag genug sein mit diesen Andeutungen. Mir scheint es sehr wahrscheinlich zu sein, daß Sacharja's Prophetie zur Herausbildung der Institution des großen Sühntages, der dem Volke Gottes die Reinheit zu erhalten oder immer erneut wieder zu verschaffen bestimmt war, die es nötig hatte, sollte Jahwe dauernd in ihm wohnen, sehr wesentlich mitgewirkt hat. Und

daß sie, wenn diese Vermutung richtig sein sollte, auch in diesem Punkte an Ezechiel's Prophetie anknüpft und gewissermaßen eine Etappe auf dem Wege der kultischen Ausgestaltung des Sühngedankens von Ezechiel aus (vgl. Ez. 45, 18–20) in der Richtung auf die in Lev. 16 gesetzlich festgelegte Sühninstitution gebildet hat, das kann m. E. dann nicht wohl zweifelhaft sein.

7. Das siebente Visionsbild von Jahwes Aussendung zur Einsammlung seines Volkes aus aller Diaspora. (6, 1–8.)

a) Begrenzung des Visionsberichtes.

Unzweifelhaft ist der Bericht über die letzte Vision zunächst als mit v. 8 abgeschlossen anzusehen. Auch wenn wir genötigt sind, anzuerkennen, daß der Abschluß in der überlieferten Gestalt des Textes kein ganz befriedigender ist, so ändert das nichts an jenem Urteil. Es führt nur zu dem Schluß, daß der ursprüngliche Text des Berichts gegen Ende hin schweren Schaden erlitten hat, und daß dem so ist, werden wir hernach bestätigt finden. Jedenfalls hat das, was v. 9ff. folgt, nichts mehr mit dem eigentlichen Visionsberichte zu tun. Es gehört vielmehr in die Reihe jener Sätze, die wir der Mitteilung der ersten, der zweiten und dritten und der vierten Vision angehängt fanden. Nur ein Vers in diesem Anhang wird uns hernach vor die Frage stellen, ob nicht auch er zu dem ursprünglichen Text des eigentlichen Visionsberichts gehört hat, nämlich v. 15ª. Ich verweise dazu auf den letzten Abschnitt unserer kritischen Untersuchung.

b) Die wirkliche Bedeutung des Visionsbildes und Kritik des Textes des Visionsberichts.

Es empfiehlt sich hier, die Erforschung des beabsichtigten Sinnes des visionären Vorgangs mit der textkritischen Untersuchung und Zurechtstellung des Berichts über ihn eng zu verbinden, denn diese hängt teilweise sehr wesentlich von den Ergebnissen jener ab.

Es ist nicht unzweideutig zu erkennen, welchem Gedanken in der Vision Ausdruck verliehen werden soll. Die bisherige Auslegung scheint mir nicht ganz auf dem richtigen Wege

zu sein. Die Deutung ist wesentlich beeinflußt von der Auffassung des Ausdrucks in v. 8^b: הניחו את־רוחי. Freilich darf ich ebenso gut sagen, die Deutung dieses Ausdrucks, die man gegenwärtig, so weit ich sehe, wohl als die herrschende betrachten kann, sei wesentlich bedingt durch eine Auffassung der Vision überhaupt, die mir nur an sie herangebracht zu sein, auf einem Vorurteil zu beruhen scheint. Man ist der Meinung, die Vision solle dem Propheten den Gedanken vor das Auge malen, Jahwe werde nunmehr das Gericht an der Heidenwelt, zunächst an der sie vertretenden Macht im Norden, der Macht, unter der sein Volk zuletzt und noch immer leide, vollziehen, er werde auch hinfort, wo immer sich Feindseligkeit wider ihn und sein Volk erhebe, mit seinem „Geiste" einschreiten und sein Reich triumphieren lassen. Demgemäß übersetzt man dann jenen Ausdruck: „sie befriedigen (oder: stillen, oder: haben gestillet) meinen Zorn (oder: meinen Geist d. i. meinen Zornesgeist)," vgl. z. B. Hitzig, Wellh., Now., Marti, von Orelli, Driver. Aber ich habe Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Auffassung und dieser Übersetzung, genau so, wie ich glaubte, gegen die verbreitete Auffassung der Rosse in c. 1 Einspruch erheben zu sollen, und ich meine, meine Bedenken gegen ihre gewöhnliche Auffassung dort genügend begründet zu haben, und ich hoffe, auch hier meine Bedenken genügend begründen zu können.

Die Auffassung, die ich für die richtige halte, findet sich, allerdings nur wie ein Ansatz zum Richtigen, bei Keil. Zwar ist auch er der Meinung, die Wagen seien bestimmt, „das Gericht in das als Sitz der Weltmacht genannte Land des Nordens und Südens" zu tragen, aber er lehnt es ab (m. E. nicht ganz ohne Grund) רוח ohne weiteres = חמה Zorn, Grimm zu setzen, und fügt mit Berufung auf Jes. 4, 4 hinzu, „der Geist Jahwes sei ein Geist des Gerichts, der nicht bloß das Widergöttliche vernichte, sondern auch das Gottverwandte kräftige." Wenn er sodann „gegen die einseitige Beziehung der Worte auf das Zorngericht" auch den Umstand geltend macht, „daß in der Erläuterung v. 8 von den ins Nordland ausgehenden zwei Wagen d. i. laut v. 6 dem mit den schwarzen und dem mit den weißen Rossen, gesagt sei, daß sie den Geist Jahwes dort niedersenkten, während doch nur die schwarze Farbe die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmacht bezeichnen könne,

die weiße dagegen in der Schrift Sinnbild des Sieges und des Heiles sei", so eigne ich mir diese Begründung nicht an, und zwar deshalb nicht, weil ich die Unversehrtheit des Textes in v. 6 (mit Wellh., Now., Marti) nicht anerkennen kann. Aber die Herbeiziehung eines solchen Grundes ist auch nicht nötig. Jedenfalls hat Keil mit der Betonung der von mir unterstrichenen zweiten Seite der Wirksamkeit des göttlichen Geistes einen nicht blos beachtenswerten Weg, sondern m. E. den Weg gezeigt, auf dem die richtige Deutung dieser Vision liegt. Aber die Deutung, die ich ganz und gar für richtig halte, finde ich nur bei Ewald. Wir sahen früher, daß Ewald auch bei der Deutung der ersten Vision zunächst einen richtigen Weg eingeschlagen hatte, daß er denselben aber schließlich nicht bis zum Ende verfolgte. Hier hat er, nachdem er früher auch anders geurteilt hatte, schließlich eine Auffassung ausgesprochen, die mir, wie gesagt, den Nagel auf den Kopf zu treffen scheint. Sie liegt in der Richtung jenes richtigen Gedankens bei Keil.

In den einleitenden Worten zum letzten Gesicht bringt Ewald die Wagen noch immer mit den Rossen in c. 1 zusammen, aber er sagt, sie (die damit in Verbindung zu denkenden „Engel") seien nunmehr bereit, mit neuen Aufträgen Jahwes die Erde zu durchstreifen, welche in den vorigen Gesichten bereits erklärt seien. Alles, was zuvor als göttliches Wort und Wille verkündigt sei, das sollten sie die Erde wieder durchfahrend vom neuen Morgen an auszuführen beginnen. Und dann fährt er alsbald fort, es sei besonders ein göttlicher Auftrag hervorzuheben (der zu den heißesten Wünschen damals gehörte): damit die Israeliten im Norden, in Babylonien, bald vom Geiste ergriffen höheren Mut und reineren Eifer faßten, sollten die dorthin abziehenden Engel den Geist Jahwes dort lassen (v. 8, wozu er auf 2, 10 f. hinweist), und das solle Sacharja verkünden, wie er es gesehen habe. Demgemäß übersetzt er dann auch jene Worte in v. 8: „die lassen meinen Geist im Lande des Nordens", während Keil übersetzt: „sie lassen nieder meinen Geist im Lande der Mitternacht".

Ewald läßt also im Unterschiede von Keil von dem Gericht hier garnicht mehr die Rede sein, findet vielmehr lediglich eine Verkündigung der Heilsgedanken Jahwes für sein Volk. Und damit hat er m. E. unbedingt recht, und

zwar umsomehr, als wirklich nur die von ihm geäußerte Auffassung hier am Ende der ganzen Reihe der Visionen dem entspricht, was außer der in den vorausgehenden visionären Bildern verkörperten Offenbarung dem tiefinnersten Bedürfnis der frommen Judenschaft im heiligen Lande in jenen Tagen Befriedigung zu verschaffen vermochte. Der von Ewald selbst eingeklammerte Satz mit dem von mir hervorgehobenen „damals" verdient die ernsteste Beachtung. Er hätte verdient gehabt, nicht so als nebensächlich hingestellt zu werden, denn er stellt einen Gesichtspunkt für die Beurteilung der Vision fest, dessen streng konsequente Beachtung allein die Möglichkeit gibt, nicht bloß diese Vision, sondern überhaupt auch alle vorausgehenden Visionen nach allen Seiten hin richtig zu verstehen und zu deuten, der also keineswegs als unwesentlich so nebenher genannt zu werden verdiente, vielmehr beanspruchen konnte, ganz in den Vordergrund gerückt zu werden. Lassen wir uns von ihm leiten und beachten wir zugleich, daß zwar eine jede der sieben Visionen für sich einem bestimmten heilsgeschichtlich bedeutsamen Gedanken Ausdruck verleihen soll und will, aber daß trotzdem sie alle zusammen bis zu einem gewissen Grade doch auch eine inhaltliche Einheit bilden, so bin ich der Überzeugung, daß wir schließlich zu keiner anderen Auffassung der letzten Vision als zu der von Ewald ausgesprochenen gelangen werden und gelangen können. Es handelt sich in 6, 1–8 nicht um das Gericht an der Heidenwelt oder der Heidenmacht oder, wenn auch das ins Auge gefaßt sein sollte, so geschieht es doch nur insofern, als wie im Naturleben die Finsternis die Kehrseite des Lichts ist, so auch das Gericht über die Heidenwelt die Kehrseite der Heilswirksamkeit Jahwes an seinem Volke und für sein Volk sein wird. Die Sachlage ist hier im wesentlichen dieselbe wie in c. 1.

Zur Begründung dieses Urteils erlaube ich mir, folgende, zu Anfang unserer Arbeit schon in der Hauptsache ausgesprochenen Grundsätze nochmals zur Erwägung zu empfehlen. Man muß, wie ich meine, um die ganze Reihe von Visionen recht zu verstehen, vor allem die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß sie in derselben Nacht oder richtiger an demselben Morgen, in derselben Stunde dem Propheten zuteil geworden sind. Sodann gilt es auch, unentwegt festzu-

halten, daß die Visionen selbst, die einzelnen für sich wie auch ihre Gesamtheit als ein Ganzes betrachtet, genau so, wie sonst in bestimmt formuliertem Worte ergehende Aussagen des Propheten, göttliche Gedanken vermitteln sollen, die dem Volke der Gegenwart etwas sagen wollen, die bestimmt sind, einem Erkenntnis- oder Glaubensbedürfnis, das eben in der bestimmten Zeit sich in der Gemeinde besonders lebhaft geltend gemacht hat, Befriedigung zu verschaffen. Endlich darf auch die m. E. unverkennbare Tatsache nicht übersehen werden, daß die Aufeinanderfolge der Gesichte durchaus nicht willkürlich ist, daß sich in ihr vielmehr eine bestimmte Gedankenfolge ausprägt, eine Gedankenfolge, die, wie ich meine erkennen zu können, auch von dem Gang der von Gott gewollten heilsgeschichtlichen Entwicklung nicht ganz unabhängig ist, wie sie in der Verwirklichung begriffen war.

Versuchen wir uns nach den angegebenen Gesichtspunkten zu orientieren, so ergibt ein Rückblick auf die Prophetie des Haggai wie auch die Rücksicht auf das erste Visionsbild und den damit verknüpften göttlichen Predigtauftrag an den Sacharja, daß allerdings im Vordergrund des Glaubens- und Lebensinteresses der jüdischen Gemeinde in jenem 11. Monat des 2. Jahres des Königs Darius die Hoffnung auf die endgültige Niederwerfung der Heidenwelt stand. Aber ich darf wohl ebenso mit Bezug auf die Prophetie des Haggai wie auch auf das, was ich früher zu der ersten Vision ausgeführt habe, hinzufügen, daß diese Hoffnung doch nur deshalb im Vordergrund des religiösen Interesses der Gemeinde stand, weil man aus der gesamten Prophetie der Vorzeit, die von der Erfüllung redete, zu genau wußte, daß die Niederwerfung der Heidenwelt oder der gottwidrigen Weltmacht die letzte Bedingung für den Eintritt der Heilszeit bilde, daß sie der messianischen Vollendung vorausgehe. So ist es wohl verständlich, wenn die Gemeinde in jener Zeit, in der man sich nach dem soeben empfangenen prophetischen Zeugnis in der Morgenfrühe des anbrechenden Heilstages wußte und wissen durfte, sehnlichst verlangte, den Tag bald zu schauen, wo der Herr wirklich die Völkerwelt erschüttere, die Jahwes Volk immer noch unter ihrer Botmäßigkeit festhaltende Heidenmacht niederwerfe. Und vielleicht mochte aus Gründen, die in der Richtung der Bewegung gegen die Gemeinde lagen, von der ich in meiner

Schrift „Juden und Samaritaner“ zu Hagg. 2, 10 ff. gesprochen habe, gerade in jenem 11. Monate diese Sehnsucht besonders stark sich geltend machen. Aber es ist auch sehr wahrscheinlich, daß gerade in jener Zeit, und zwar umsomehr, je sicherer man glaubte, schon in die Vollendungszeit eingetreten zu sein, auch ein anderer, in der früheren Prophetie nachdrücklich ausgesprochener Gottesgedanke in den gläubigen Seelen wieder lebendig zu werden anfing. Ich meine jene gerade von den beiden großen exilischen Propheten, Ezechiel und Deuterojesaja, verkündigte Weissagung, daß Jahwe selbst sein unter die Völker verstreutes Volk wieder einsammeln und in die Heimat, zum Zion, zurückführen werde, daß er gerade auch damit seine Herrlichkeit vor den Augen der Heiden offenbaren werde, indem er sein Volk errette, ja, die Heidenwelt selbst nötigen werde, daß sie die in ihr verstreut weilenden Glieder seines Volkes ihm und seinem Lande wieder zuführte. Hätte nun nicht gerade auch dieser Teil der eschatologischen Hoffnung der gläubigen Gemeinde in jener Zeit erwachen sollen, wo sie durch unzweideutige Prophetenworte versichert worden war, daß man in den Anfängen der Vollendungszeit stehe? Ja, mußte man sich nicht in besonders starkem Maße damals zu der Sehnsucht getrieben fühlen, Jahwe möge anfangen, seine Herde von allüberall her mit starkem Arm zu sammeln? Und daß man auch in dieser Hinsicht auf Jahwes unmittelbares schöpferisches Eingreifen hoffte, dazu hatte man ja, wie gesagt, ein Recht auf Grund der früheren Verheißungen, dazu aber gab in jenen Tagen auch besondere Veranlassung der Umstand, daß nicht bloß die Heidenwelt ungestört in ihrem Besitz und in ihrer Obmacht zu verbleiben schien, sondern auch ungezählte, selbst noch nicht zu Heiden gewordene Glieder des Gottesvolkes in der Diaspora keinerlei Lust bezeugten, in die alte Heimat, in Jahwes Land zurückzukehren. Gerade die prekäre Lage, in der sich die neue Gemeinde im heiligen Lande befand, dann aber auch der Tempelbau mit seinen großen Ansprüchen an ihre äußeren Kräfte und möglicherweise auch der Gedanke an die baldige Wiederaufrichtung des Königtums und die damit verbundenen Anforderungen an die Macht des Volkes konnten zusammenwirken, um die Hoffnung auf die baldige Erfüllung auch der eben genannten Seite der göttlichen Verheißung zu beleben und zu steigern.

Nun überblicke man von hier aus einmal die ganze Reihe der Visionen, halte sich dabei aber streng an die wirklichen Grenzen der einzelnen Visionsberichte und lasse außer Betracht, was in den nicht zu den eigentlichen Berichten über die Gesichte gehörigen, nur an sie angehängten prophetischen Aussprüchen steht. Findet sich in den sechs ersten Visionen auch nur ein Wort, das man im Sinne jener besonderen Seite der Heilsverheißung zu deuten vermöchte? Ich meine, man werde diese Frage verneinen müssen.

Vergegenwärtigen wir uns die prophetischen Hauptgedanken der aufeinander folgenden Visionen. Die erste vergewissert die jüdische Gemeinde, daß Jahwe wirklich nunmehr dabei sei, seine Verheißungen an Zion zu erfüllen und zugleich das Gericht über die Heidenwelt hereinbrechen zu lassen. Die zweite kündigt den Vollzug dieses Gerichtes an der Heidenmacht an, und auf diese Ankündigung folgt dann entsprechend dem Gesetze der heilsgeschichtlichen Entwicklung in der dritten Vision das Wort von der Verherrlichung Zions durch Jahwes dort wieder einziehende Herrlichkeit, von der Behütung Zions und des neuen Volks durch das es wie eine Mauer umringende Lichtwesen seines Gottes. Das vierte und fünfte Gesicht weisen auf den Willen Gottes hin, daß das alte Priestertum wie das Königtum in der Kraft des göttlichen Geistes wieder zu dem ihnen übertragenen mittlerischen Dienst eingesetzt werden sollen. Und daran schließt sich dann, der Logik der Tatsachen vollkommen entsprechend, der Inhalt des sechsten Gesichts. Zu den wesentlichsten Aufgaben des Königtums und des Priestertums gehört das Wachen über Gerechtigkeit und Recht im Lande, die Bewahrung des Heiligkeitscharakters des Landes und des Volkes Jahwes. Es wird angekündigt, daß Jahwe selbst sein Land von aller Bosheit, aller Übertretung seines Willens säubern, daß er selbst sein Land reinigen und die sündliche Übertretung seines offenbaren Willens dahin bringen wolle, wohin sie gehöre.

Im Zusammenhang der dritten Vision allein ist demnach der Gedanke ausgesprochen, daß das Jerusalem der Vollendungszeit nicht nur keiner Mauern bedürfen werde, sondern auch wegen der ungeheuren Zahl der die Stadt bewohnenden Menschen und Tiere so enge Mauern wie in der Vergangenheit gar nicht mehr haben könne. Aber es ist dabei wohl zu be-

achten, worauf ich auch früher schon nachdrücklich aufmerksam gemacht habe, daß doch nur nebensächlicherweise auf die große zukünftige Bevölkerung der heiligen Stadt hingeblickt wird. Der Hauptton liegt darauf, daß es unnötig sei, sich um den Wiederaufbau der Mauern der Hauptstadt Sorge zu machen, Jahwe selbst werde schützende Mauer für sie sein und mit seinem herrlichen, majestätischen Lichtwesen in ihr wohnend sie selbst zu der verheißenen Herrlichkeit führen. Indes, mit keinem Worte ist im Zusammenhange der eigentlichen Vision auch nur angedeutet, woher die große Vermehrung der Bewohnerschaft Jerusalems kommen wird, ob lediglich durch Wachstum der gegenwärtig vorhandenen Gemeinde oder ob auch durch Zuzug von außen her. Wir dürfen natürlich beide Möglichkeiten ins Auge fassen, eben weil die Aussage über die Bewohnerschaft des zukünftigen Jerusalem innerhalb der Vision doch, wie gesagt, nur einen nebensächlichen Zug bildet, vorausgesetzt, daß sie überhaupt zu ihrem ursprünglichen Inhalt gehört. Es braucht uns daran auch nicht der Gedanke zu hindern, daß die Vollendungszeit auch für Jerusalem nach dem Sinne der gesamten in diesen Visionen enthaltenen Prophetie als bald eintretend zu betrachten ist, also innerhalb einer Frist, bis zu der selbstverständlich eine so große Vermehrung der Bevölkerung auf dem gewöhnlichen Wege nicht erwartet werden konnte. Diese Erwägung legt die Vermutung nahe, daß, wenn der Hinweis auf die große Menge von Menschen im zukünftigen Jerusalem 2, 8 wirklich zum ursprünglichen Texte gehört, dabei auch, ja, vielleicht vornehmlich, gedacht war an den reichen Strom aus der Diaspora heimkehrender Glieder des Gottesvolkes, abgesehen von den sich zu Jahwe bekehrenden und auch nach Jerusalem hinaufziehenden, wenn auch nur zur Anbetung dort weilenden Heiden.

Dazu darf man nicht vergessen, daß es ein sehr wesentliches Stück gerade der Verheißung in der deuterojesajanischen Prophetie war, daß Jahwe sein Volk von allüberall her wieder heimführen werde, daß Zion seine Kinder in so ungeheurer Menge heimkommen sehen werde, daß es nicht Raum genug habe innerhalb der ihm früher eigenen Grenzen. Ich verweise hier vornehmlich auf Jes. 49, 18–21. Beim Lesen dieser Stelle kann man sich kaum des Gefühls erwehren, in der dritten Vision Sacharjas spiegele sich deutlich das prophetische Bild wieder,

das dort von der Zukunft Zions oder Jerusalems in großartiger poetischer Lebendigkeit entworfen wird. Ich erinnere zugleich auch an Jes. 60. Ist dort gesagt, über Zion gehe auf Jahwes Herrlichkeit u. s. w. (vgl. außer v. 1. 2 auch v. 19. 20), so scheint das in dem Gotteswort Sach. 2, 9 deutlich wiederzuklingen. Aber auch hier ist von dem Herzukommen der Söhne Zions die Rede (v. 4). Endlich wollen wir auch die schönen Worte 49, 22f. (vgl. dazu 66, 20) nicht vergessen, nach denen Jahwe die Heidenvölker selbst veranlassen wird, Zions Söhne und Töchter der Heimat wieder zuzuführen. Sollte es angesichts solcher Verheißungsworte aus der Zeit unmittelbar vor dem ersten Aufleuchten des Frühlichts des neuen Heilstages (man könnte dazu auch auf Worte Ezechiel's zurückgreifen) wunderbar sein, wenn sich gerade in jenen Tagen, wo Sacharja berufen war, die baldige Erfüllung der Erwartung des Zusammenbruchs der Heidenwelt von neuem zu verkündigen, in den Herzen der Judengemeinde die Erinnerung an jene Worte neu belebte und wenn die Wirklichkeit in ihnen die bange Frage erweckte, ob denn auch dieser Teil der Verheißung in Erfüllung gehen werde? Mochten auch von Jahr zu Jahr neue Glieder aus der Diaspora der Gemeinde in der Heimat zuwachsen, von einer Erfüllung jener Verheißung im vollen Sinne ihres Inhalts konnte doch bisher nicht die Rede sein. Und daß man sich in der Gemeinde darüber Gedanken gemacht hat, daß also das Bedürfnis wirklich in jenen Tagen vorhanden war, auch in dieser Richtung von neuem durch ein prophetisches Wort im Glauben bestärkt zu werden, dafür finden wir in der prophetischen Hinterlassenschaft Sacharjas selbst noch klare Beweise.

Natürlich denke ich hierbei zunächst an das Wort 2, 10f., in dem die, welche noch in Babylonien weilen, aufgefordert werden, sich vor dem kommenden Zusammensturz an den Ort zu flüchten, wo es allein Rettung für sie geben wird. Gerade diese Verse (selbstverständlich dürfen auch die nächstfolgenden nicht außer Betracht bleiben) bestätigen durch ihre Zusammenstellung mit dem dritten Gesicht das, was ich vorhin ausgeführt habe. Aber ich verweise auch auf den Spruch 8, 7. 8 (im Zusammenhang mit v. 1—6 fast eine sachliche Parallele zu dem Inhalt der dritten Vision und der ihr angefügten prophetischen Aussprüche), ein Wort, das ausdrücklich

der gläubigen Gemeinde bestätigt, was sie auf Grund jener deuterojesajanischen Verheißung erwartete, daß Jahwe sein Volk aus der Diaspora allüberall, aus dem Osten wie dem Westen, wo immer seine Glieder verstreut sein mögen, nunmehr bald (beachte dazu הנני מושיע) erretten und nach Jerusalem heimbringen werde.

Nun frage ich noch einmal, ob es denn nicht wahrscheinlich sei, daß innerhalb der Visionen auch dieser Gedanke, der doch an Wichtigkeit sicher hinter den andern in visionärer Form deutlich ausgesprochenen Verheißungen nicht zurücksteht, zum Ausdruck gebracht worden sei? Ich meine, der Gedanke, daß die Diaspora des Gottesvolkes heimkehren oder vielmehr durch Jahwe selbst heimgeführt oder zur Heimkehr bewogen werde, und nicht minder der Gedanke, daß Gottes Volk auch Zuwachs aus der Heidenwelt erfahren werde, sei von so zentraler Bedeutung überhaupt und für den Glauben der Gemeinde jener Zeit insbesondere so wichtig gewesen, daß es kaum vorstellbar sei, in einer so langen und reichen Bilderprophetie habe derselbe keinerlei Berücksichtigung gefunden. Man muß m. E. vielmehr notwendig voraussetzen, daß auch nach dieser Seite hin dem Bedürfnis des Glaubens vollauf Befriedigung gegeben worden ist, und zwar nicht so nebenbei, wie es allenfalls aus 2, 8 herausgelesen werden kann, sondern in einem besonderen bedeutungsvollen Bilde. Und das ist nun meiner Überzeugung nach geschehen und zwar in der siebenten und letzten Vision.

Sie ist m. E. mit Ewald in diesem Sinne zu deuten. Versuchen wir, sie so zu verstehen, zugleich aber auch die Richtigkeit dieser Deutung nach Möglichkeit weiter zu begründen. Zunächst muß ich allerdings den Text ernster kritischer Prüfung unterziehen.

Der Prophet sieht vier Wagen hinausfahren und zwar, wie hinzugesetzt wird, zwischen den zwei Bergen heraus.

Was es mit diesen Bergen für eine Bewandtnis hat, wird nicht gesagt. Daß es sich um eine bestimmte Vorstellung handelt, zeigt der Artikel (falls derselbe richtige Lesart ist, was ich bezweifele, siehe weiter unten!), während der Umstand, daß es eherne Berge gewesen sein sollen, ebenso deutlich lehrt, daß wir die beiden Berge nicht unter den wirklichen Bergen aufsuchen sollen. Sie sind ebenso wenig mit Zion und Morija (so manche bis auf v. Hofmann) wie mit Zion und Ölberg

(so Keil, Bredenkamp, von Orelli) gleichzusetzen. Marti hält es nicht für unmöglich, daß der Zion und der Ölberg das Modell dieser ehernen Berge abgegeben hätten; im übrigen erinnert er an die sieben Berge Henoch 18, 6–20.

Jene beiden kommen nicht in Betracht, weil, wie Keil mit Recht hervorhebt, dieselben im alten Testamente nirgends als zwei Berge unterschieden werden. Der Zion und der Ölberg aber können m. E. auch nicht in Betracht kommen, und zwar nicht bloß darum, weil, wie Nowack mit Recht hervorhebt, schon die Benennung der Berge als ehern davor behüten muß, an sie zu denken, sondern auch noch aus einem anderen Grunde, der sich uns aus unseren weiteren Erwägungen ergeben wird.

Ich kann auch nicht zugeben, daß die beiden Berge lediglich „die Kulissen der Szene“ ersetzen (so Hitz.-Steiner), daß ihnen also eine weitere Bedeutung im Zusammenhange des Gesichtes nicht beizulegen sei, wie auch Nowack urteilt, indem er sagt, hätten sie irgend eine besondere Bedeutung in diesem Gesicht, so würde der angelus interpres darauf hinweisen, sie ständen daher auf gleicher Linie mit den Myrthen im ersten Gesicht. Aber daß die Deutung des Engels nicht auf sie Rücksicht nimmt, hat doch schon darum nicht viel zu sagen, weil das Gleiche von den Farben der Rosse gilt, von denen man doch hier wie in c. 1 annehmen muß, daß sie irgend etwas bedeuten sollen, auch wenn ihnen eine ausdrückliche Erklärung nicht gewidmet wird. Und ich meine gezeigt zu haben, daß die Farben der Rosse wie die Myrthen in c. 1 unzweifelhaft im Zusammenhange und im Sinne der ersten Vision recht bedeutsam sind, auch wenn sie zunächst den Eindruck zu machen scheinen, als bildeten sie nur die Staffage für den visionären Hauptakt. Ich glaube, und das ist doch auch, soweit die Farben der Rosse in Betracht kommen, vieler anderer Meinung, daß auch in c. 6 die scheinbar nur Nebenzüge im Bilde bedeutenden Dinge, wie die Farben der Rosse und nicht minder auch die beiden ehernen Berge, innerhalb der Vision nicht ganz gleichgültig sind. Ich setze hinzu, mir scheint sogar, die Analogie, die zwischen der verschiedenen Färbung der indirekten Träger des göttlichen Auftrags (warum werden nur sie, die Wagen und Rosse, genannt? warum wird es uns überlassen, uns die eigentlichen Träger des göttlichen

Auftrags auf den Wagen hinzuzudenken?) und der eigentümlichen Ortsangabe in c. 6 und derjenigen in c. 1 deutlich in die Augen fällt, lege nun auch hier genau so wie in c. 1 nahe, das Vorstellungsbild mit einer realen Unterlage in Verbindung zu bringen. Daß dazu der Inhalt des Visionsberichts selbst für die Wagen und die Farben der Rosse einen Anhalt gewährt, brauche ich kaum zu sagen, denn das ist ja im allgemeinen anerkannt, wenngleich es mir möglich erscheint, dazu doch noch etwas Weiteres zu sagen. Aber ich glaube, das Gleiche gilt auch für die beiden ehernen Berge, und ich nehme keinen Anstand, hier vermutungsweise niederzulegen, worauf mich meine Erwägungen geführt haben, die zum Teil in dem wurzeln, was ich zu c. 1 ausgeführt habe.

Als die Stätte, wo der Prophet die Visionen empfing, glaubte ich die Tempelhöhe feststellen zu dürfen, näher wohl den vom eigentlichen Tempelgebäude nach Osten hin gelegenen Raum des Vorhofs. Von dieser im idealen Sinne über alle Höhen erhabenen Stätte (vgl. Jes. 2, 2; Micha 4, 1, dazu allenfalls auch Ez. 38, 12) aus ließ Jahwe im Gesichte das Auge des Propheten den beginnenden Vollzug des Gerichts an der Völkerwelt erblicken. Von hier schweifte sodann sein Blick über die die Stadt einst einschließende Mauer, um sich alsdann dem im Tempel zum Dienste Jahwes berufenen Priestertum und dem mit diesem gewissermaßen auch lokal in Gemeinschaft als Träger des göttlichen Regiments im erwählten Volke wirksamen Königtum zuzuwenden. In der sechsten Vision schaut er dann die von der Tempelhöhe, der Wohnstätte des heiligen und gerechten Gottes, ausgehende, durch die Entfernung der Bosheit bewirkte Reinigung und Heiligung des Landes, und zwar ist seit der dritten Vision m. E. im prophetischen Sinne Jahwe schon als dort wohnend zu denken. Und nun endlich sieht des Propheten Auge die vier Wagen hervorkommen. Er sieht sie nach v. 5 aus der unmittelbaren Gegenwart Jahwes kommen. Sie hatten sich wie die Gottessöhne Hiob 1, 6; 2, 1 bei Gott gestellt, um den Auftrag zu empfangen, zu dessen Ausführung sie jetzt der Prophet ausziehen schaut.

Dürfen wir aber nun bei solchen visionären Bildern wirklich voraussetzen, daß die irdisch lokal oder natürlich bedingten Anschauungsformen für die Ausgestaltung des besonderen Gesichtes von bestimmendem Einfluß waren — und daß wir dies

voraussetzen dürfen, daran wird schwerlich gezweifelt werden können —, so liegt die Annahme sehr nahe, daß in jenem Moment die Anschauungswelt des in der Ekstase befindlichen Propheten wesentlich an den vor dem Auge seines Geistes schon als vollendet dastehenden und von Jahwe als Wohnstätte bezogenen Tempel anknüpfte, daß das Bild, so deutlich im allgemeinen auch die den gesamten Kosmos überragende und beherrschende eigentliche Wohnstätte des transzendenten Gotteswesens zur Ausprägung gelangt, doch wenigstens Spuren von der Einwirkung jener irdischen Gotteswohnung auf die prophetische Gedankenwelt an sich tragen konnte. Die Annahme liegt umso näher, als die ganze Erscheinung dadurch, daß von den beiden Bergen die Rede ist, in den Bereich der irdischen Tiefe versetzt ist und als die Wagen bestimmt sind, über die „Erde" zu ziehen. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß der Charakter des Bildes als eines visionären durchaus gewahrt bleibt. Die einzelnen Züge, so deutlich sie ihre kosmischen Anknüpfungspunkte auch erkennen lassen, bleiben dennoch im ganzen ziemlich frei; sie binden das Auge des Geistes nicht derart an konkrete irdische Dinge, daß darüber die wichtigeren höheren Gedanken dem Blicke entschwinden könnten. Darum ist es auch ganz verkehrt, die beiden Berge mit wirklichen Höhen bei Jerusalem identifizieren zu wollen. Wie sollte man sich auch die Sache denken bei der Annahme, der Zion einerseits und der Ölberg andererseits seien die Berge, falls wir im Rechte sind, uns den Propheten selbst auf der Höhe des Zion stehend vorzustellen? Kommen die Wagen von der Wohnstätte Jahwes her, so kommen sie vom Zion her; dann würde es aber höchst sonderbar sein, wenn der Prophet sie zwischen den beiden Bergen, Zion und Ölberg, hervorkommen sehen sollte. Das ließe sich nur begreifen, wenn er entweder im Norden oder im Süden des zwischen den beiden Bergrücken liegenden Talgrundes seinen Standort gehabt hätte, daß das aber der Fall gewesen, darauf weist weder in dieser Vision noch in einer der früheren etwas hin, und die Zeit, in der Sacharja die Visionen empfing, macht es auch sehr unwahrscheinlich, daß er sich außerhalb der Stadt an irgend einer Stelle in jenem Talgrunde befunden hat. Ich meine, wenn wir überhaupt nach seinem lokalen Standort fragen dürfen — und daß wir das dürfen, glaube ich aller-

dings —, dann werden wir jedenfalls auf einen solchen abseits von der Stadt gelegenen kaum verfallen können, wir werden viel eher zu der von mir vertretenen Vorstellung unsere Zuflucht nehmen müssen, daß er sich auf dem Zion selbst befand.

Nun kommt aber noch etwas anderes hinzu, das uns hindern muß, an bestimmte Berge zu denken. Die Lesart des masoretischen Textes שני ההרים in v. 1 ist durchaus nicht sicher. 𝔊 bietet: ἐκ μέσου δύο ὀρέων. Die gleiche Textgestalt setzt der Syrer voraus (תרין טורין), nur das Targum scheint mit dem masoretischen Texte übereinzustimmen (תרין טוריא). Von den jüngeren griechischen Versionen wissen wir leider nichts. Es ist m. E. kaum zweifelhaft, daß die Übereinstimmung des Syrers mit der alexandrinischen Version als ausschlaggebend betrachtet werden darf. Es wird ursprünglich im hebräischen Texte שנים הרים gestanden haben, und dann erst nachher, als sich die ägyptische Texttradition schon abgezweigt hatte, das schließende מ von שנים in ה verlesen oder verschrieben worden sein (paläographisch jedenfalls von den Formen der schon gelegentlich herangezogenen Papyrischrift aus leicht begreiflich, vgl. Schrifttafel in Ges.-Kautzsch, Gramm., Kol. 13). Lassen wir diese Lesart gelten, dann handelt es sich nicht mehr um zwei bestimmte, auch irdisch topographisch festlegbare Berge, sondern nur um Berge in dem Visionsbilde, die zwar eine irdische Anknüpfung haben können, aber nicht notwendig eine Anknüpfung an wirkliche irdische Berge haben müssen, wogegen an sich jedenfalls ihr eherner Charakter nicht unbedingt Einspruch erheben würde, denn der gehört eben dem Visionsbilde an. Indes, es kann ganz gut eine mit der Vorstellung von dem vollendeten Tempel als der Wohnung Jahwes verknüpfte besondere, eben an dem Tempel in seiner Vollendung realen Hintergrund besitzende Vorstellung der bestimmende Faktor gewesen sein, der die ehernen Berge, zwischen denen die aus der unmittelbaren Gegenwart Jahwes fortziehenden Wagen hervorkommen, in das Visionsbild hineingebracht hat. Und es scheint mir in der Tat nicht besonders fern zu liegen, woran wir zu denken haben. Ich glaube, es ist nicht zu kühn, wenn ich voraussetze, dem Propheten, dem Priestersohn, sei wenigstens im allgemeinen das Bild, das einst der Tempel bot, und zu dem der neue Tempel wieder auferbaut werden sollte, bekannt gewesen. Und schaute er im Geiste das Haus

Jahwes und seine Vorhöfe (3, 7), so wird das Bild, das vor seinem Auge erschien, im wesentlichen die Züge des alten salomonischen Tempels getragen haben, auch wenn er diesen selbst nicht gesehen hatte, von dem ihm aber die Erinnerung der Väter sicher nicht verborgen geblieben war. Gleichgültig ist dabei auch, ob der neue Tempel hernach in seiner Vollendung in allen Teilen jenem Bilde entsprach. Richtete sich nun aber das Auge seines Geistes bei dem Empfang jener Vision nach der Wohnstätte Jahwes hin, schaute er von dort aus die „Wagen" hervorkommen, um den von dem in seinem היכל thronenden Jahwe empfangenen Auftrag auszuführen, so mußte ihm allerdings das Bild des alten Tempels zur Linken und zur Rechten des Ausgangsortes der Wagen zwei gewaltige eherne Dinge zeigen, die sich sofort in dem die ganze Welt umfassenden Bilde gewissermaßen auch kosmisch vergrößerten und sich so von dem die Vorstellung selbst erzeugenden irdischrealen Gegenstande loslösten. Es wird niemand schwer werden zu erraten, an welche ehernen Dinge beim Tempel ich denke. Ich meine die beiden ehernen Säulen, die zur Linken und Rechten des Eingangs zum alten Tempel standen (vgl. 1 Reg. 7, 15ff., besonders v. 21; 2 Chron. 3, 15. 17). Die in dem Erinnerungsbesitze fortlebende Vorstellung von ihnen erzeugte in dem Visionsbilde die Vorstellung von zwei ehernen Bergen, die den Eingang zu der inner- oder, vielleicht sage ich besser, überkosmischen Wohnstätte Jahwes, „des Herrn der ganzen Erde" (אדון כל־הארץ), gleichsam schützend deckten. Ob sich noch andere religiöse Vorstellungsgebilde, auch solche, die in babylonischer Mythologie ihre Heimat hatten[1], damit verbunden haben, weiß ich nicht; aber die Möglichkeit ist jedenfalls nicht auszuschließen, daß die Beziehung, in die auch in Israel Berge mit der Wohnstätte der Gottheit gesetzt wurden, bei der Verbindung der Vorstellung von Bergen mit der von dem ehernen Wesen jener Säulen schöpferisch mitgewirkt hat. Diesen Vorstellungen weiter nachzugehen, habe ich keine Veranlassung. Es genügt, jene Möglichkeit festgestellt zu haben.

1) Vgl. dazu A. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, [2] S. 21ff. Man kann schon glauben, daß ein Sacharja in seine Vorstellungswelt auch die Vorstellung von dem sog. „Weltberge", der als zweigipflig gedacht ist, aufgenommen hatte, und daß diese Vorstellung, ihm vielleicht unbewußt, hier auf das Bild eingewirkt hat.

Ich meine, in der Weise, wie ich hier dargelegt habe, werde es ermöglicht, sich die Erscheinung der beiden ehernen Berge in dem Visionsbilde einigermaßen begreiflich zu machen. Daß sie eben als eherne die unerschütterliche Festigkeit der Wohnstätte Jahwes verkünden sollen, hat man schon längst gelehrt, und ich wüßte keine bessere Deutung. Nur setze ich ausdrücklich hinzu, daß darin zugleich ein tröstlicher, den Glauben stärkender Gedanke auch für die Gemeinde Jahwes jener Tage ausgesprochen ist. In welchem Sinne, das bedarf keiner weiteren Ausführung, wenn man rückwärts blickt in die Vergangenheit und sich an die Erschütterung und den Zusammensturz erinnert, welchen nicht blos das Land, sondern auch die heilige Stadt samt dem Hause Jahwes anheimfiel, und wenn man an die Unsicherheit der Verhältnisse denkt, unter der bisher und im allgemeinen auch noch die neubegründete Gemeinde litt, deren Ablösung durch die Vollendung aller Verheißungen man so sehnlichst erwartete und nach der Verkündigung der Propheten Haggai und Sacharja ja auch alsbald erwarten durfte. In Zukunft wird, das lehren die ehernen Berge, Zion, Jahwes Wohnstätte, unerschütterlich fest sein, und damit zugleich aber auch Jahwes Volk, das dort überstrahlt von seines Gottes Herrlichkeit von ihm selbst beschützt wird wie von einer Feuermauer (2, 9). Den ehernen Bergen in solcher Weise im Zusammenhang der Vision eine prophetische Bedeutung beizulegen, auch wenn die Deutung des Engels auf sie keine Rücksicht nimmt, sondern ihr Augenmerk allein auf den Hauptgedanken, der in dieser Vision ausgeprägt werden soll, richtet, das ist m. E. unzweifelhaft berechtigt, genau so wie bei den anscheinend rein nebensächlichen Zügen im ersten Visionsbilde. Mir scheint eben in diesen Bildern kein einziger, überhaupt in die Augen fallender Zug bedeutungslos und gleichgültig zu sein, denn wäre das der Fall, so könnte man fragen, warum sind diese Nebenzüge überhaupt da? Denn wenn sie fehlten, würde der Hauptgedanke, den die Vision vermitteln soll, doch auch genügenden Ausdruck finden.

Das Gleiche gilt nun auch hier wie in c. 1 von den verschiedenen Farben der die Wagen ziehenden Pferde. Sie können nicht gleichgültig sein, sie müssen eine bestimmte Bedeutung in dem Bilde haben. Daß man sie nicht auf die vier Weltmonarchien des Danielbuches deuten darf, wie in

früheren Zeiten geschah, hat Keil ausführlich und ausreichend dargetan. Man ist jetzt auch wohl darin einig, daß die Vierzahl wie die verschiedenen Farben lediglich die vier Himmelsrichtungen bezeichnen, daß damit auf den Erdenraum in seiner ganzen Ausdehnung hingewiesen werden soll. Nach der v. 5 berichteten authentischen Erklärung des Engels kann das ja auch nicht anders sein.

Die Schwierigkeit, die die Differenz in den Angaben der Farben in v. 2. 3 und in v. 6. 7 bereitet, läßt sich m. E. nur dadurch beseitigen, daß man v. 2. 3 nach v. 6. 7 korrigiert, also אדמים in v. 2ª beseitigt und dann die Farbenangabe in der Reihenfolge wie in v. 6. 7 verschiebt. Zwar haben im allgemeinen, soweit wir sie noch haben, die alten Zeugen den gleichen Text gelesen, den die Masora uns darbietet, so wenigstens 𝔊, 𝔗 und 𝔙. Der Syrer dagegen hat zwar auch die Farbe der Rosse der ersten drei Wagen in v. 2. 3ª genau so wie die anderen Zeugen angegeben, auch die Farbe des vierten Gespannes ברדים setzt er voraus, aber für das sonst hier außerdem noch bezeugte אמצים hat er kein Äquivalent, und in v. 7ª bietet er dafür das Wort, das er in v. 2ª für אדמים gebraucht hat (סומקא). Ob er aber hier wirklich אדמים gelesen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ebensowenig läßt sich natürlich behaupten, er habe in v. 2ª etwa statt אדמים : אמצים gelesen und daher rühre die Identität seiner Übersetzung an beiden Stellen. Er kann in v. 7 auch einer bestimmten, in seiner Umgebung geläufigen Deutung des Wortes אמצים gefolgt sein, einer Deutung, die in dem Worte eine Farbenbezeichnung (natürlich mit Recht) erblicken zu dürfen meinte und die es als Bezeichnung für irgend ein Rot auffaßte. Daß diese Deutung in der jüdischen Exegese in Umlauf war, zeigt Qimchi deutlich (vgl. in seinem „Wurzelwörterbuche" s. v. אמץ). Man brachte das Wort jedenfalls schon ziemlich früh mit חמוץ in Jes. 63, 1 in Verbindung. Übrigens ist interessant, daß v. 7ª auch für Aquila in der Hexapla die Übersetzung „rot" (im hexaplarischen Syrer: סומקא) überliefert ist, während derselbe in v. 3 das Wort durch καρτεροί (oder κρατεροί) wiedergegeben hat (vgl. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, z. St.). Wenn diese Überlieferung richtig wäre, so müßte Aquila entweder die gleiche Lesart in v. 7ª wie der Syrer gehabt haben oder doch von der gleichen Deutung des dort stehenden Wortes

geleitet gewesen sein. Aber die Richtigkeit der Überlieferung darf doch wohl in Zweifel gezogen werden. Ebenso werden wir uns hüten müssen, hier zuviel aus dem syrischen Texte schließen zu wollen. M. E. ist אדמים in v. 2[a] aus einer Nachwirkung der Farben in 1, 8 zu erklären und als Schreibfehler zu beseitigen.

Mir scheint die rote Farbe auch noch aus einem anderen Grunde ausgeschlossen werden zu müssen. Zunächst bin ich überzeugt, daß wir uns in unserer Beurteilung der Farben in c. 6 in keiner Weise von den in c. 1 genannten Farben bestimmen lassen dürfen. Es handelt sich hier bei der Angabe der Farben um ganz etwas anderes als dort. Hier sollen die Himmelsgegenden charakterisiert werden, während es sich dort um die verschiedenen Stadien des aufdämmernden Frührots bis zum Aufgang des vollen Tageslichtes handelt. Die Himmelsgegenden werden aber und können kaum anders als nach dem Unterschied von Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Weiß und Schwarz oder auch durch Zwischenstufen zwischen diesen Farbenextremen gekennzeichnet werden. Und man darf keinen Anstoß daran nehmen, wenn dies in einem solchen Bilde vielleicht etwas schematisch geschieht und sich ohne Mühe Bedenken gegen die zutreffende Richtigkeit der Anwendung der Farben auf die verschiedenen Weltgegenden geltend machen lassen. Mir scheint es auf Grund dieser Erwägungen durchaus gerechtfertigt, wenn wir in den ursprünglichen Farbenbezeichnungen nur solche Farben suchen, die mit Schwarz und Weiß ihrem eigentümlichen Wesen nach in Zusammenhang gebracht werden können, dagegen Rot, welcher Art auch immer es sein mag, von vornherein als ausgeschlossen betrachten.

Nun gibt uns v. 6 für zwei Farben bestimmte Himmelsrichtungen an. Schwarz wird mit dem Norden, dagegen die mit ברדים gemeinte Farbe mit dem Süden in Beziehung gesetzt. Worauf die beiden anderen Farben gehen, kann dann m. E. nicht zweifelhaft sein. Die Weltgegend des Lichts, also das Weiß, ist natürlich nicht der Westen, der Abend, sondern der Osten, die Weltgegend des Aufgangs der Sonne (hier darf man an 1, 8 erinnern); für die mit אמצים gemeinte Farbe bleibt dann allein der Westen übrig.

Ich brauche selbstverständlich nicht zu begründen, daß Schwarz für den Norden, die mitternächtliche Weltgegend,

auch für unser Gefühl unanstößig ist, und das Gleiche gilt auch von dem Weiß als bildliche Charakteristik des Ostens. Die Bezeichnung des Südens mit ברדים, das scheckig (gestreift oder auch fleckenartig Schwarz und Weiß gemischt?) bedeutet, will sich unserem Gefühle weniger gut anpassen, da wir doch gerade die Mittagsgegend als die Gegend des hellsten Lichtes anzusehen gewöhnt sind. Wie sich Sacharja die Anwendung der mit ברד gemeinten Färbung auf den Süden zurechtgelegt hat, das ist schwer zu sagen. Aber daß sich eine bestimmte Vorstellung mit der Farbenbezeichnung für den Süden verbindet, das kann kaum zweifelhaft sein. Nur, wer sagt uns, welche[1]?

Leichter läßt sich anscheinend die vierte Farbe, falls אמץ etwa irgend ein Rot bezeichnen sollte, auf den Westen beziehen. Man könnte dabei an die Rötung des westlichen Himmels bei Sonnenuntergang denken. Aber so alt diese Deutung des Wortes auch sein mag, ihre Richtigkeit ist m. E. sehr fraglich, und die oben angestellte allgemeine Erwägung läßt auch hier eine Farbe vermuten, in der Schwarz und Weiß irgendwie vereint zu denken sind. Und da scheint in der Tat die nachweisbar älteste Deutung das, was man hier erwartet, am besten

1) Anmerkungsweise will ich eine Vermutung mitteilen, auf die mich die Erwägung geführt hat, daß diese Bezeichnung der Himmelsgegenden mit Farben jedenfalls auf bestimmter Naturbetrachtung beruht. Nun darf man es freilich mit den Farben nicht allzu scharf nehmen. Der Norden kann als schwarz bezeichnet werden, weil dort die Sonne auf ihrem Laufe nie steht. Das Weiß für den Osten paßt insofern, als dort das Licht der Sonne aufgeht und mit sieghafter Macht die Finsternis der Nacht vertreibt. Auch für die Abendgegend paßt, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, die Farbenbezeichnung recht gut. Aber wie kommt nun der Süden zu der Bezeichnung mit einem Wort, das gestreift oder scheckig bezeichnet? Ich möchte mir das so erklären. Auf ihrem Laufe vom Morgen zum Abend breitet die Sonne zwar das helle Weiß ihres Lichts über die Erde, aber ist die Erde wirklich nur hellweiß? Diese Frage muß verneint werden. Überall erzeugt das Licht auch Schatten, und sieht man auf dem Bilde, das die von der Sonne auf ihrem Laufe über den Süden nach dem Westen beschienene Erde bietet, nicht bloß das lichte Weiß, sondern auch die dunklen Schattengebilde, die auf ihr ruhen, so kommt man zu der Vorstellung eines gestreiften oder scheckigen Gewandes. Ich halte es für möglich, daß das der Naturgrund ist für die Bezeichnung des Südens durch Sacharja. Von da aus wird dann, wie mir scheint, die Bezeichnung des Westens auch noch verständlicher.

zu treffen. 𝔊 übersetzt nämlich אמצים mit ψαροί d. i. staargrau oder aschgrau, und dafür, daß wir hierin wirklich die älteste jüdische Deutung zu erblicken haben, kann die Tatsache sprechen, daß 𝔗 das Wort mit קְטָמְנִין wiedergibt; dies bedeutet auch: aschfarben. Das wäre also eine Farbe, in der jedenfalls in höherem Maße als in der mit ברד gemeinten das dunkle Element hervortritt, aber das helle auch nicht so ganz verschwindet, wie in dem mit שחר bezeichneten Dunkel des Nordens. Man denke sich nur das Gefieder eines Staren. Der allgemeine Eindruck, den das Auge davon hat, ist jedenfalls der eines ins Helle schimmernden Schwarz. Die großen lichten Flecke oder Streifen, die in dem Scheckigen (ברד) das Dunkel fast hinter dem Hellen verschwinden lassen, sind hier zu feinen, leise hervorschimmernden lichten Pünktchen geworden, die zwar den Eindruck vollkommener mitternächtlicher Schwärze verhindern, aber das Dunkel doch auch nur zu einem Grau zu erhellen vermögen, und das kann man ja nicht blos von dem Gefieder des Staren, sondern auch von der Asche sagen. Man wird zugeben, daß diese Farbenbezeichnung nicht übel den Charakter des Abends ausprägt, an dem die Tageshelle allmählich in dem siegreich wachsenden Dunkel der kommenden Nacht verflackert, zunächst aber immer noch über diesem Dunkel einen lichten Schimmer verbreitet. Es ist selbstverständlich, daß אמץ als Wort für eine Farbe nichts mit der gewöhnlichen Wurzel = stark sein zu tun hat, die auch schon früh hier gefunden worden ist, wie 𝔄 mit seiner Übersetzung καρτεροί, Θ mit seinem ἰσχυροί und 𝔙 mit ihrem fortes in v. 3, fortissimi in v. 7 beweisen. Wir sind hier nicht imstande, die etymologische Frage weiter zu verfolgen, geschweige denn zu lösen, ich bitte aber die interessanten Ausführungen nachzulesen, die de Lagarde in seiner „Übersicht über die im Aram. Arab. und Hebräischen übliche Bildung der Nomina“ S. 29 bietet. Er bringt das hebräische אמץ mit einem arabischen מאץ (מעץ), das von sog. weißen Kamelen gesagt wird, zusammen. Das, was er dort weiterhin mitteilt, ist geeignet, die von mir oben gegebene Deutung von אמץ zu empfehlen. Hitzig hat auf eine arab. Wurzel ומץ (mit punktiertem Ṣade) hingewiesen, die die Bedeutung „schimmern“ hat, genauer aber, so viel ich sehe, den Schimmer bezeichnet, der auf einem dunklen Wettergewölk erscheint, wenn ein Blitz durch es hindurchfährt, ohne

herauszutreten, einen Schimmer also, den man recht gut mit den auf dem dunklen Gewande eines Staren schwach aufleuchtenden Lichtpunkten vergleichen kann.

Diese Ausführungen über die verschiedenen Farben scheinen mir nun ein Doppeltes ziemlich sicher stellen zu können: zunächst dies, daß wirklich ein ein Rot bezeichnendes Wort wie אדם hier nicht ursprünglich sein kann, sodann aber auch dies, daß die vier Farben nichts anderes bedeuten als die vier Himmelsgegenden. Sie sollen sagen, daß die Aufgabe, die die hier gemeinten göttlichen Abgesandten zu erfüllen haben, sich über die ganze Erde erstrecke nach allen Richtungen hin.

Was unter den Wagen verstanden werden soll, das sagt der Engel dem Propheten v. 5 (übrigens ist in v. 5^a mit 𝔊 zu lesen: הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי vgl. 4, 4. 5, formell genau parallel 6, 4. 5^a; 𝔗 und 𝔖 lesen wie der masoretische Text). Der Wortlaut in v. 5^b ist nicht ohne Schwierigkeit. Wenn יוצאות zu den unmittelbar vorher genannten רוחות gehören sollte, dann müßte man grammatisch richtig היוצאות erwarten. Ohne Artikel macht es den Eindruck, Prädikat zu einem vorhergehenden Subjekt zu sein, das aber wiederum aus grammatischen Gründen nur אלה, nicht aber der ganze Ausdruck: אלה ארבע רוחות הש״ sein könnte. Das hat Wellhausen (Nowack und Marti) wohl veranlaßt, אלה auf die Wagen zu beziehen, damit dann auch unmittelbar das Particip. fem. יוצאות als Prädikat zu verbinden und vor ארבע ein לְ einzusetzen. Der Sinn ist dann: „Diese Wagen gehen aus nach den vier Winden, nachdem sie sich . . . .“ Nun hat aber die Einfügung der Präposition ל nicht die geringste Stütze in der Texttradition. Die Stellung der Angabe der Richtung des Gangs vor dem verbalen Prädikat scheint mir auch mindestens auffällig zu sein. Dazu kommt ferner der Umstand, daß die alten Versionen ארבע ר״ הש״ als Prädikat zu אלה ansehen, nicht minder auch der Umstand, daß die Analogie in diesen Nachtgesichten selbst für diese älteste Exegese spricht; man vergleiche nur 1, 10^b; 2, 2; 4, 10^b. 14. M. E. bleibt, wenn im übrigen der Wortlaut in der überlieferten Gestalt wirklich ursprünglich ist, was mir nicht ganz sicher erscheint (s. u.), nichts anderes übrig als festzuhalten, daß hier die Wagen „den vier Winden des Himmels“ gleichgesetzt werden. Um die in dem יוצאות steckende grammatische Schwierigkeit zu beseitigen, muß man sich entschließen, den

Artikel einzufügen. Es wäre bei der vielfach schon festgestellten Beschädigung des Textes in diesen Visionen nicht unmöglich, daß, etwa unter Einwirkung des יוצאות in v. 1, das ה des Artikels beim Abschreiben verloren gegangen wäre. Dazu ist auch die Tatsache zu beachten, daß der Text in v. 5bβ nicht ganz gleichmäßig von den alten Versionen bezeugt wird. 𝔊 bietet: ἐκπορεύονται παραστῆναι τῷ κυρίῳ πάσης τῆς γῆς. Dieselbe Auffassung des Textes findet sich in 𝔙: qui (so relativisch angeschlossen auch 𝔖^{h} und von jüngerer Hand auch in 𝔊א) egrediuntur, ut stent coram dominatore omnis terrae. Das ergibt aber genau die der im masoretischen Texte vertretenen entgegengesetzte Anschauung. Während sie nach dem hebräischen Texte ausziehen, um Gottes Auftrag auszuführen, müßten die Wagen also hier erst eintreffen, um sich von Jahwe mit einem Auftrage versehen zu lassen. Ob hier wirklich eine andere Textgestalt vorausgesetzt wird, etwa להתיצב statt מהתי? Leider wissen wir von den drei jüngeren griechischen Versionen hier garnichts. Das Targum zeigt in seiner Paraphrase ganz deutlich den masoretischen Text. Dagegen verdient die syrische Version jedenfalls ernste Beachtung. Dort findet sich kein Äquivalent für das hebräische יוצאות, vielmehr lautet die Übersetzung, als stände im hebräischen Texte: ״ וג על המתיצבות (= ״ וג קדם הוי דקימן). Man wird zugeben, daß das ein sachlich ganz gutes Attribut zu dem vorausgehenden Hinweis auf die „Winde“ sein würde. Immerhin aber ist es nicht geraten, danach den überlieferten Text zu korrigieren. Es bleibt jedenfalls die Möglichkeit, daß sich in der auf den Syrer führenden handschriftlichen Tradition die beiden Ausdrücke יוצאות מהתיצב infolge gewisser äußerer und lautlicher Ähnlichkeit zu jener Form des Ausdrucks irrtümlicherweise zusammengeschoben haben. Es ist nicht einmal sicher, ob wir von hier aus den Artikel vor das Particip einfügen dürfen, da die relativische Anknüpfung im Syrischen auch auf Rechnung des Übersetzers gesetzt werden könnte. Nach alledem also werden wir wohl beim masoretischen Texte und der uralten Auffassung desselben stehen bleiben müssen. Nur würde ich, wie gesagt, die Hinzufügung des Artikels zu dem Particip für keine so schwierige Korrektur halten, daß man sich vor ihr zu scheuen brauchte[1].

1) Ich möchte, allerdings nur anmerkungsweise, den Gedanken zur Erwägung empfehlen, ob nicht etwa die Worte ארבע רוחות השמים

In v. 6 ist, wie man schon erkannt hat, auch nicht alles in Ordnung. Zunächst kann Marti recht haben, der das recht unbequeme אשר בה für einen Zusatz hält. Das folgende יצאים ist, da eigentlich המרכבה als Subjekt zu supplieren ist, grammatisch nicht ganz leicht, wenn auch nicht unmöglich. Aber alles ist in Ordnung, wenn אשר בה getilgt wird. Dann ist הסוסים Subjekt. — Sodann ist die Verschiedenheit der Zeitformen der Verben bedenklich. Schon Ewald bemerkt dazu, der Zusammenhang des ganzen Vorganges lehre, daß in v. 6 zweimal statt וַיֵּצְאוּ vielmehr וְיֵצְאוּ zu lesen sei. Jedenfalls leitete ihn dabei ein richtiges Gefühl. Wellhausen schreibt sodann, „der Wechsel zwischen Participium und Perfektum sei gewiß nicht ursprünglich, wahrscheinlich sei überall das Participium herzustellen". Marti folgt ihm darin, auch Nowack stimmt ihm in dem allgemeinen Urteil bei, nur läßt er es fraglich bleiben, ob jedesmal mit Wellhausen das Particip oder das Perfekt herzustellen sei, auch letzteres sei nach Ges.-Kautzsch, Gramm. § 106,3, durchaus möglich. Die grammatische Möglichkeit des Perfekts wird man sicher zugeben müssen, aber mir scheint, als wenn sachliche Erwägungen eher rieten, wie Wellhausen zu urteilen. Man darf nicht übersehen, daß mit dem Verbum überall das lokale Ziel angegeben ist, nach dem die Wagen ziehen sollen, sodann muß auch wohl beachtet werden, daß erst in v. 7 die Gespanne den Befehl erhalten, ihre Fahrt zur Ausrichtung des ihnen Aufgetragenen zu beginnen. Genau genommen sind sie also v. 6 noch nicht ausgezogen nach dem Lande des Nordens usw., sie sind vielmehr bisher nur aus

ein uraltes (ob sachlich richtiges?) Interpretament sein dürften. Das an der Spitze von v. 6 stehende אשר בה (m. E. auch schwerlich ursprünglich; vgl. gleich nachher oben) greift selbstverständlich wieder zurück auf die Wagen. Auf die „Winde" wird eigentlich nachher keine weitere Rücksicht genommen. Läsen wir bloß: אלה יוצאות מהתיצב וגו", so würde die Unbequemlichkeit jener Anknüpfung des Relativums über die רוחות hinweg wegfallen, der Satz grammatisch völlig unanstößig sein und die Formulierung der Antwort auf die Frage, was diese Wagen seien, formell ziemlich der Antwort entsprechen, die 1, 10b auf die Frage, was die Rosse seien, gegeben wird. Ich wage es freilich nicht, mehr als diese Anregung zu weiterer Erwägung zu geben, obwohl ich subjektiv überzeugt bin, daß die Worte zugesetzt sind. Daß es sich, wie ich schon bemerkte, um ein begreifliches Interpretament handelt, wird sich hoffentlich aus den weiteren Ausführungen oben im Texte von selbst ergeben.

der unmittelbaren Nähe des Herrn der Welt zwischen den beiden ehernen Bergen hindurch herausgekommen und in den für das Auge des Propheten zugänglichen Bereich eingetreten, natürlich ausgerüstet auch mit dem Auftrag, Gottes Willen in den verschiedenen Richtungen des Himmels auszuführen, aber sie sind doch erst im Begriff, dies letztere ins Werk zu setzen. Mir scheint dies doch bequemer durch das Particip ausgedrückt zu werden. Man könnte sich auch auf die Participien in v. 1. 5 berufen, denn die Verba in v. 6 und 7a$^{\alpha}$ sind im Grunde mit diesen sachlich und zeitlich gleichzustellen, nur wird hier ein anderer Nebenumstand als dort noch besonders hervorgehoben, nämlich das Ziel ihres Auszugs, in v. 5 dagegen der eigentliche Ausgangspunkt ihres Vorgehens und in v. 1 die Stelle, wo sie in das Gesichtsfeld des Propheten eingetreten sind. Ich neige darum viel eher dazu, mit Wellhausen überall יֹצְאִים zu schreiben. Es ist jedoch vor einer wirklichen Entscheidung nach der einen oder anderen Seite nötig, auch die Versionen noch zu Worte kommen zu lassen.

Mit dem masoretischen Texte stimmt in diesem Punkte nur das Targum. Auch dort lesen wir זנפקין und dann dreimal Perfekt: זנפקו. 𝔊 bietet überall ἐξεπορεύοντο. Hier läßt sich freilich nicht mit Bestimmtheit sagen, welche Verbalform im hebräischen Texte vorausgesetzt wird, umso weniger, als der Grieche, wie wir schon sahen, in v. 5 ἐκπορεύονται liest, während im hebräischen Text יצאות überliefert ist. Vom grammatischen Standpunkte aus stände der Annahme nichts im Wege, das griechische Imperfekt auch als Äquivalent für hebräisches Particip zu betrachten; es könnte sogar auch Übersetzung des aoristisch verstandenen Perfekts sein[1]. Nur das

1) Der hexaplarische Syrer gibt das Imperfekt des Griechen mit נפקין הוו wieder, drückt damit also auch die Zuständlichkeit oder Dauer der Handlung, von der hier die Rede ist, aus, wie sie im griechischen Imperfekt und auch im hebräischen Particip ausgesprochen ist. Dem hebräischen Perfekt wie dem semitischen überhaupt eignet jedenfalls diese Bedeutung nicht ohne weiteres. Man könnte daher meinen, das Imperfekt des Griechen ließe überwiegend an ein Particip als Grundlage im hebräischen Texte denken. Dies könnte umso näher liegen, wenn — was durchaus wahrscheinlich ist — der alexandrinische Übersetzer gewöhnlich mehr vom aramäischen als vom althebräischen Sprachgebrauch beherrscht war. Freilich berechtigt auch das nicht zu einem sicheren textkritischen Schlusse.

eine dürfen wir, wie es scheint, als sicher betrachten, daß der Grieche formelle Einheit des verbalen Ausdrucks voraussetzt. Es ist zu bedauern, daß wir nicht mehr sagen können.

Mir scheint nun im Zusammenhang hiermit — leider wissen wir von den jüngeren griechischen Versionen gar nichts — von ziemlich großem Interesse die syrische Version zu sein. Sie hat in v. 6 an allen drei Stellen das Participium (נפקין) übersetzt, dagegen in v. 7[a] hat auch sie das Perfekt (נפקו). Die formelle Gleichheit der Verba in v. 6 gewinnt jedenfalls an kritischer Bedeutung nicht bloß, weil sie in der Gestalt des Participiums mit den oben angestellten allgemeinen Erwägungen im Einklang steht, sondern auch, weil ihr jenes Zeugnis in 𝔊 zur Seite tritt. Es ist ja sicher, daß der Syrer im allgemeinen seine Textvorlage ziemlich genau wiedergegeben hat; nichts hindert daher an dem Urteil, er habe auch hier wirklich an allen drei Stellen Participia vorgefunden und darum auch im Syrischen solche angewandt. Man darf eine Ermutigung zu diesem Urteil auch in der Tatsache finden, daß er in v. 7 das Perfekt übersetzt, denn hier hat er gewiß in seiner Vorlage das Perfekt vorgefunden, was sollte ihn sonst gehindert haben, nicht auch hier das Particip in seinen Text aufzunehmen? Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß יצאו in v. 7 wirklich ursprünglich ist, ebenso aber auch, daß es ursprünglich nicht direktes Prädikat zu dem an der Spitze von v. 7 genannten Subjekt war; hier hat der Text, wie sich uns noch ergeben wird, wahrscheinlich einen Verlust erlitten. Die Annahme ist nun nach meinen textkritischen Erfahrungen durchaus nicht zu kühn, daß wirklich der Syrer eine ältere und richtigere Textgestalt voraussetzt, als sie uns in der masoretischen Lesart vorliegt. Sie ist es hier umso weniger, als man ja, wenn auch mit der freilich hier sehr gebotenen Zurückhaltung, 𝔊 ebenfalls dafür geltend machen kann. Von der älteren Lesart, die auch als die ursprüngliche betrachtet werden könnte, wäre dann in der handschriftlichen Überlieferung, die zum masoretischen Texte führte und die auch vom Targum, wohl auch von der Vulgata[1], vorausgesetzt wird, nur das erste Parti-

1) 𝔙 bietet in v. 6. 7 nacheinander folgende Verbalformen: v. 6: egrediebantur — egressi sunt — egressi sunt, v. 7: exierunt. Das sieht ganz so aus, als ob es Wiedergabe der Tempusformen sei, wie sie im überlieferten hebräischen Text vorliegen.

cipium übrig geblieben, während danach sich unter irgendwelchem Einfluß (möglicherweise unter dem des v. 7 stehenden Perfekts) an die Stelle des Particips die Form des Perfekts als Schreibfehler eingeschlichen haben müßte. Ziehe ich also das, was die Versionen uns an die Hand geben, zusammen, so meine ich, es ergebe sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, daß Wellhausen recht hat, wenn er überall יצאים herstellen will, in v. 7 aber müssen wir das Perfekt, wie ich glaube, festhalten.

M. E. hat Wellhausen (Nowack, Marti) unzweifelhaft recht, wenn er meint, in dem אחריהם stecke ein Fehler oder eine auf Grund eines verstümmelten Textes rekonstruierte Lesart. Die überlieferte Lesart ist sehr alt, sie wird von allen Versionen (so weit wir sie kennen) vorausgesetzt, stand also schon im Texte, ehe sich die ägyptisch-alexandrinische Texttradition abzweigte und ihren eigenen Weg zu gehen begann. Alles, was wir in dem Visionsberichte bis v. 5 gelesen, läßt darauf schließen, daß darum eine Vierzahl von Wagen und Gespannen erscheint, weil sie nach den vier Himmelsrichtungen gehen sollen, und zwar je eins nach der durch seine Farbe bezeichneten Weltgegend. Der Schluß ist nun nach meiner Überzeugung unabweisbar, daß neben „dem Lande des Nordens“ und „dem des Südens“ auch das Land des Ostens und das des Westens im ursprünglichen Text nicht gefehlt haben. Um so gewisser scheint mir dieser Schluß zu sein, wenn die oben versuchte Deutung der verschiedenen Farben der Gespanne das Richtige getroffen hat, woran ich nicht zweifele. Bestätigung wird der Schluß aber auch noch durch die weiterhin folgenden Nachweise erfahren. Wellhausen hat m. E. sachlich recht, wenn er, für das überlieferte, mit vorausgesetztem אל höchst sonderbare אחריהם zu lesen vorschlägt: אֶל־אֶרֶץ הַקֶּדֶם oder vielleicht zutreffender קדם ohne Artikel, denn 𝔊 schreibt auch beim Süden: ἐπὶ γῆν νότου, setzt also auch תימן ohne Artikel voraus. Es könnte aber auch אֶרֶץ מִזְרָח dagestanden haben. Vielleicht ließe sich die Entstehung von אחריהם hieraus paläographisch leichter erklären. Ich möchte diese Lesart vorziehen; eine Empfehlung dafür ergibt sich aus 8, 7, dann aber auch aus den Stellen, die ich hernach (S. 182 Anm.) zur Wiederherstellung des Anfangs von v. 7 verwenden werde. Das Wort מזרח würde auch nach seinem begrifflichen Inhalte in

viel deutlicherer Beziehung zu der Farbe stehen, womit der Osten bezeichnet wird.

Die Analogie verlangt, wie ich mit Wellhausen, Nowack und Marti glaube, gebieterisch auch hinter dem Subjekt v. 7ª die Angabe der Himmelsrichtung, in der das vierte Gespann auszuziehen bestimmt war. Hier muß hinter והאמצים ein Teil des Textes ausgefallen sein. Nach dem gegenwärtigen Texte, der sicher älter ist als alle Übersetzungen, denn alle stimmen mit dem hebräischen Texte überein[1], kann alles, was in v. 7 steht, kaum anders denn als Aussage in bezug auf das vierte Gespann verstanden werden. Aber daß dies Gespann gleichsam ziellos über die Erde habe schweifen sollen oder daß es, wie von Orelli sagt, zwar voll Verlangen nach einem Ziel und Wirkungsfeld, ohne aber ein solches zu erhalten, „einstweilen sich mit suchendem Umherfahren begnügen müsse", kann nicht im Sinne der Vision sein. Nowacks Frage ist durchaus berechtigt, wenn für das vierte Gespann noch keine Aufgabe da war, warum es denn überhaupt ausgesandt werde, warum es nicht warte, bis seine Stunde gekommen sei? Ich füge hinzu, ist es denn überhaupt eine für das religiöse Denken eines alttestamentlichen Propheten vollziehbare Vorstellung, daß Gott etwas, wenn auch nur zunächst, Zweckloses unternehmen oder daß er auch nur seine Organe zweck- und ziellos, wenn auch nur für eine kurze Zeit, hinaussende, gewissermaßen um sie nur in Bewegung zu setzen und nicht bei sich zurückhalten zu müssen? Ich meine nicht. Vielmehr gilt mutatis mutandis hier genau das, was Jes. 55, 10 f. vom Worte Jahwes gesagt wird, vgl. dazu auch Jes. 45, 18 f. M. E. versteht es sich von selbst, wenn von v. 1 an davon die Rede ist, es seien vier Wagen und vier Gespanne von Jahwe ausgegangen, daß sie dann auch alle mit einem bestimmten, wie wir sahen, hinsichtlich der lokalen Richtung durch die Farbe der Gespanne angezeigten göttlichen Auftrage ausgerüstet sind. Und wenn wir, wie ja der überlieferte Text gebietet, nach v. 5 bei den Wagen an die vier Winde denken müssen — Winde als Gottesboten nach Ps. 104, 4 —, wie soll man sich denn das vorstellen, daß drei

1) In 𝔊 ist לכת wohl ursprünglich nicht vorausgesetzt, zwar findet es sich handschriftlich neben dem folgenden להתהלך bezeugt (. . . καὶ ἐπέβλεπον τοῦ πορεύεσθαι (καὶ?) τοῦ περιοδεῦσαι τὴν γῆν), aber Syr.-Hexapl. hat nur τοῦ περιοδεῦσαι wiedergegeben (למתכרכא).

Winde nach verschiedenen aber bestimmten Richtungen ausziehen, während der vierte ziellos über die Erde hin und her eilt, denn daß ihm etwa die Richtungen jener einzuschlagen versagt wäre, läßt wenigstens das allgemeine, dreimal wiederholte בארץ nicht vermuten. Läßt sich schon die im überlieferten Texte v. 6 stehende Aussage über die weißen Gespanne im Zusammenhange mit dem, was von den schwarzen gesagt wird, nur mit Mühe auslegen und begreifen, so ist doch nach meinem Gefühl es noch ein gut Teil schwieriger, sich v. 7, vor allem theologisch unanstößig, verständlich zu machen. Ich sehe keinen anderen Ausweg, wenn wir zu einer in sich einheitlichen Vorstellung von dem Visionsbilde gelangen wollen, als die Annahme, daß der Text am Anfang von v. 7 einen vielleicht recht starken Verlust erlitten hat, einen Verlust, der schon früh, jedenfalls vor dem Zeitpunkt eingetreten ist, nach welchem sich die ägyptische Texttradition von der palästinensischen abgezweigt hat.

Ferner hat Nowack unzweifelhaft recht, wenn er sagt, Subjekt zu ויבקשו וג׳ könnten nach v. 5 (1, 8 ff. würde ich nicht heranziehen, wenigstens könnte diese Parallele nicht ohne weiteres als beweisend angesehen werden) nur die vier Wagen sein. Sind sie zugleich von Jahwes, des Weltherrn, Sitz herausgekommen, so versteht es sich, wie ich meine, von selbst, daß sie auch gleichmäßig alle vier in sich den Trieb fühlen, vorwärts zu ziehen, um die ihnen aufgetragene Aufgabe zu erfüllen. Und das התהלך בארץ, von ihnen allen zugleich ausgesagt, hat im Zusammenhang des Visionsbildes oder des prophetischen Berichtes die Absicht, anzudeuten, daß das Werk, von dem Jahwe in diesem letzten Bilde dem Propheten und durch ihn seiner Gemeinde Kunde geben will, sich auf die Erde überhaupt erstreckt, daß es erst dann vollendet ist, wenn sein hier gemeinter Wille an der Welt nach allen Himmelsrichtungen hin vollstreckt sein wird.

Wieviel nun aber in der so festgestellten Lücke des Textes einst gestanden hat, wissen wir nicht, aber ich halte es durchaus für möglich, ja, für wahrscheinlich, daß der Verlust mehr umfaßte als nur die analog den Aussagen in v. 6 hier als Prädikat zu והאמצים zu ergänzenden Worte. Ich halte es für wahrscheinlich, daß יצאו zu dem mit ויבקשו fortgeführten Absatz im Berichte über die Vision gehörte und daß der Verlust vor diesem יצאו zu suchen ist, dies Wort selbst also ursprünglich

garnicht mit dem jetzt vorhergehenden Nomen in grammatischer Verbindung gestanden hat. Ich erkläre mir den Verlust einfach aus einer Abirrung des Auges eines Abschreibers von der hinter והאמצים stehenden Form vom gleichen Verbum, gleichviel ob dieselbe nun einst יצאים (was, wie wir sahen, wahrscheinlich ist) oder auch יצאו lautete. Das ist ja ein häufig zu erkennender Grund für Textverluste nicht bloß in der hebräischen Texttradition gewesen. Daran also auch hier zu denken, liegt darum nicht so gar fern. Machen wir uns aber so den Verlust plausibel, so steht der weiteren Annahme auch nichts im Wege, das Auge jenes Abschreibers sei durch die wesentliche Gleichheit der fraglichen Konsonantengruppen nicht bloß von der einen Zeile seiner Vorlage in die gleich folgende abgezogen worden, sondern es könnte ganz gut auch zu einem weiteren Sprung in die zweitfolgende oder in eine noch später folgende Zeile verführt worden sein. Zunächst ist hinter והאמצים einzufügen: יצאים אֶל־אֶרֶץ מַעֲרָב (nicht wie Nowack und ihm folgend auch Marti will הָעֲרָב[1]). Wie der Text des Berichts nun aber weiter lautete, das ist schwer zu erraten, geschweige zu sagen. Ich halte es jedoch für möglich, daß mit einem neuen Überleitungssatz (ähnlich wie v. 1[a] vgl. 5,5. 9) der weitere Bericht fortgesetzt worden ist. Man darf dabei nicht übersehen, daß Subjekt zu ויאמר in v. 7aβ doch wohl der angelus interpres ist, nicht Gott, wie Marti meint. Da dieser Engel mit dem „Engel Jahwes" identisch ist, gibt er ihnen den Befehl, so wie in c. 1 die Reitergeschwader an ihn zunächst berichten. Übrigens ist vielleicht hinter ויאמר auch etwas ausgefallen, und zwar könnten es die Worte sein: לָהֶם הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי לֵאמֹר. Es könnte das Auge des Abschreibers über להם hinweg auf לכו (vielleicht in untereinander stehenden Zeilen) abgeirrt sein. Man beachte die oberflächliche Ähnlichkeit der Wortbilder von להם an und von לכו an. Inhaltlich

1) הערב ist, soviel ich weiß, zur Bezeichnung des Westens ebensowenig gebraucht wie בקר zur Benennung des Ostens. Der Sprachgebrauch kennt, soviel ich weiß, nur מַעֲרָב dafür; man vergleiche folgende, teilweise auch sachlich hierher gehörige, Stellen: Ps. 107,3; Jes. 43,5; 45,6; 59,19; Ps. 75,7; 103,12; 1 Chron. 7,28; 12,15; 26,16. 18. 30; 2 Chron. 32,30. Teilweise bieten diese Stellen (es sind alle für מערב, die im alten Testamente vorkommen) auch als Gegensatz zum Westen für Osten das Wort מזרח, können also auch die Einfügung dieses Wortes in v. 6 empfehlen.

zutreffend werden wir vor יצאו ergänzen dürfen: „die Rosse". Ergänzen wir demgemäß den Text, so ergibt sich, wenn wir ihn in der mutmaßlichen Gestalt und Größe der Kolumnenzeilen schreiben, daß ein Ausfall der vermißten Textteile durch Versehen eines Abschreibers ziemlich plausibel gemacht werden kann. Ich schreibe, indem ich das erste Wort von v. 7 als Ende einer Zeile betrachte, folgendermaßen:

והאמצים[7] . . . . . .
(21 Buchst. =) [יֹצְאִים אֶל אֶרֶץ מַעֲרָב וְהַסּוּסִים]
(20 „ =) יֹצְאוּ ויבקשו[1] ללכת להתהלך
(21 „ =) בארץ ויאמר [לָהֶם הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר
(19 „ =) בִּי לֵאמֹר] לכו התהלכו בארץ

Man wird zugeben, daß, wenn der Text etwa so geschrieben war, eine Abirrung des Auges zunächst über das die Zeile beginnende יצאים hinweg auf das die nächste Zeile beginnende יצאו sehr leicht erklärbar ist; ebenso leicht war aber für einen flüchtigen Abschreiber ein Abirren des Auges aus der vorletzten in die letzte Zeile, wenn wirklich להם auf ויאמר folgte und in der nächsten Zeile לאמר dem לכו vorausging. Ebenso wird man zugeben, daß der Text, so ergänzt, auch sachlich bis ans Ende von v. 7 einen guten und in sich wohl abgerundeten Zusammenhang bietet.

Das dreifache בָּאָרֶץ in v. 7 zeigt deutlich, daß Jahwes Auftrag sich über die ganze Erde erstreckt. Aus dem ganzen bisherigen Berichte aber ergibt sich, daß alle vier Gespanne die gleiche Aufgabe zu erfüllen haben, ein jedes natürlich in dem Teile der Welt, zu dem es abgesandt ist. Ich meine nun, der Schluß liege sehr nahe, daß da, wo eine positive Hindeutung auf die wirkliche Aufgabe der Abgesandten Jahwes geboten werde, diese sich auch auf alle vier gleichmäßig beziehen werde, daß es sich demnach, wenn in v. 8 lediglich vom Lande des Nordens die Rede sei, wahrscheinlich um eine Abänderung des ursprünglichen Textes handle. Man könnte ohne Mühe diese besondere Beziehung aus dem Texte entfernen und die Beziehung der Hauptaussage auf die ganze Erde wieder-

1) Übrigens darf man fragen, ob ἐπέβλεπον in Ⓖ (woneben als Variante handschriftlich ἐζήτουν vorkommt) hebräisches ויבקשו voraussetzt. Der hexaplarische Syrer gibt das griechische Wort mit חירין wieder, hat aber am Rande auch בעין notiert, welche Wurzel Ⓢ im Text verwendet.

herstellen. Zu dem Ende bedürfte es nur der Streichung zunächst von אל ארץ צפון und dann nach Beseitigung des schließenden צפון der Lesung בָּאָרֶץ, und der Satz הניחו את רוחי בארץ sagte allgemein für die ganze Erde aus, was hier gemeint ist. Und dazu paßte בָּאָרֶץ ja auch aufs genaueste zu dem, was in v. 7 gesagt ist.

Man wird angesichts der nachgewiesenen Korruption des ursprünglichen Textes die Möglichkeit wenigstens nicht unbedingt bestreiten, daß in der angegebenen Weise in den Text des Verses eingegriffen sei. Die spezielle Beziehung der einst allgemein gemeinten Angabe auf den Norden könnte durch den nächstfolgenden Abschnitt veranlaßt und von demjenigen in den Text hineinkorrigiert sein, der den Bericht v. 9ff., in dem es sich um die Diaspora im Norden handelt, an das letzte Gesicht unmittelbar anfügte. Daß in dieser Anfügung ein wertvoller Wink für das richtige Verständnis der letzten Vision steckt, werden wir nachher sehen. Es scheint mir auch sonst nicht an Spuren zu fehlen, die darauf hinweisen, daß wir in v. 8 nicht mehr den ursprünglichen Text vor uns haben.

Besonders auffällig ist m. E. gleich das im Anfang des Verses stehende: ויזעק אתי. Für das אתי findet sich bei den alten Textzeugen, soweit sie uns noch zugänglich sind, nur noch in 𝔗 (ואכרז עלי) und in 𝔙 (et vocavit me) ein Äquivalent, weder 𝔊 (καὶ ἀνεβόησε) noch 𝔖 (וקעא) hat dies pronominale Objekt. Danach müssen wir die Möglichkeit ins Auge fassen, daß das Wort אתי erst in jüngerer Zeit der Textgeschichte eingefügt wurde. Vielleicht drängte sich irgendwann aus dem bald folgenden אלי auch hinter ויזעק (als Qal Imperf. gesprochen) ein אלי ein und infolge einer Verderbnis wurde hieraus אתי, das dann die hiphilische Aussprache des Verbalausdrucks zur Folge hatte (es kommt freilich auch Qal mit Acc. des persönlichen Objekts vor). Aber trotz der Bezeugung durch alle Versionen (von den jüngeren griechischen wissen wir leider nichts) ist ויזעק sehr auffällig und seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum Texte sehr verdächtig. זעק hat immer die Bedeutung lauten Rufens und, wenn man es mit „schreien“ übersetzt, so wird man in den meisten Fällen das Richtige treffen. Nun sehe ich aber nicht recht ein, warum in dem Moment, in dem wir v. 8 stehen, der Engel schreit oder auch nur laut ruft, wenn er dem Propheten, der doch in seiner unmittelbarsten

Nähe zu denken ist und mit Aufmerksamkeit alles, was vor ihm vorgeht, beobachtet, mitteilen will, was er hernach sagt. Mir scheint auch der Inhalt seiner Mitteilung hier ebensowenig, wie sonst in diesen Gesichten, Veranlassung zu einem schreienden, erregten (von Orelli) Anruf zu geben. Ich mache ferner noch auf etwas aufmerksam, das, so wenig gewichtig es auf den ersten Blick auch sein mag, dennoch für die Beurteilung des überlieferten Textes hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit ins Gewicht fällt. Man wird zunächst stutzen, wenn ich den Finger auf וידבר als verdächtig lege. Aber man durchsuche alle Visionsberichte unseres Propheten, achte auf seine Ausdrucksweise und frage sich dann, ob er wirklich geschrieben haben wird, wie wir hier lesen: וידבר אלי לאמר? ob es nicht vielmehr wahrscheinlich ist, daß er auch hier — es ist die einzige Stelle — ויאמר אלי לאמר geschrieben hat? Solche stilistische Gründe mögen sonst nicht viel wiegen, hier, glaube ich, darf man nicht daran vorüber gehen. Mir legt die vollkommene Vereinzelung dieses וידבר in der Erzählung des Propheten in Verbindung mit dem auch bedenklichen ויזעק den Schluß nahe, daß auch am Anfang von v. 8 der Text nicht unversehrt erhalten ist, daß das, was wir jetzt lesen, auf Grund der Trümmer eines etwas anders lautenden Textes zurecht gemacht ist, und zwar zurecht gemacht ist wahrscheinlich schon von der Hand, der wir das Sacharjabuch in seiner vorliegenden Gestalt verdanken, also schon in früher Zeit, jedenfalls in einer Zeit, die vor der Abzweigung der 𝔊 zugrunde liegenden ägyptischen Texttradition zu suchen ist.

Natürlich ist es eine schwierige Sache, den ursprünglichen Text auch nur vermutungsweise wieder zu suchen. Aber wenn ich mich nach der Art, wie der Prophet sonst wohl zu solchen Worten des Engels überleitet, umsehe, so scheint es mir, als liege es nicht fern zu vermuten, der ursprüngliche Text habe hier im wesentlichen so gelautet wie z. B. in v. 5ᵃ, nämlich: ויען המלאך הדבר בי ויאמר אלי, oder auch, wie v. 5ᵃ, nur המלאך und darauf folgte sodann mit oder ohne einleitendes לאמר (meist fehlt es in solchen Ansprachen des „Engels“ an Sacharja) das Wort über die eigentliche Aufgabe der Wagen und Gespanne. In וידבר wird dann also ein Überrest jenes הדבר stecken oder es könnte auch suggestiv bewirkt haben, daß einem Abschreiber וידבר statt ויאמר in die Feder floß. Im übrigen würde

angenommen werden müssen, daß neben einzelnen gut erhaltenen Buchstaben des ursprünglichen Textes andere ganz oder doch nahezu ganz verwischt gewesen sind, als der Text zurecht gemacht wurde.

Vorausgesetzt nun aber, meine Vermutung treffe zu, der Text habe so wie angegeben gelautet, dann ergäbe sich sofort weiter, daß vor v. 8 und nach dem Ende von v. 7 auch noch etwas von dem ursprünglichen Texte vermißt wird. Es müßte hier wie gleich nach dem Anfang von v. 7 ein völliger Textverlust konstatiert werden. Und wenn wir uns auf die früheren Visionen besinnen, zumal auf den Bericht über die dreiteilige vorletzte in c. 5, so scheint mir die Vermutung wohl begründet zu sein, daß wirklich nach dem Bericht über den vom Engel dem Gespanne gegebenen Befehl, über die Erde zu schweifen, der Prophet an den angelus interpres die Frage richtete, zu welchem Zwecke denn diese Gespanne hinausziehen müßten. Zum Vergleiche eignete sich 5, 10, vielleicht in formeller Hinsicht noch mehr 2, 4. Der Satz, der zu ergänzen wäre, könnte etwa diese Gestalt gehabt haben: וְאָמַר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי מָה אֵלֶּה יֹצְאִים לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ oder wie v. 4 mit ואען am Eingang. Sollte in v. 7[b] das femin. ״והתהל wirklich richtig sein, dann müßte man dazu als Subjekt הַמַּרְכָּבוֹת ergänzen, und die Folge würde sein, daß man in dem hier zu ergänzenden Satze יֹצְאוֹת lesen müßte. Es würde dann aber auch in v. 7[a] vor יָצְאוּ nicht, wie oben (S. 183) geschah, והסוסים, sondern ״והמרכ eingesetzt werden. Indes, die maskul. Formen der Verba in v. 7[a] scheinen zu empfehlen, auch in v. 7[b] das Maskulin. ״ויתה zu lesen. Es ist ja auch selbstverständlich, daß die Wagen zu den Pferden hinzugedacht werden müssen. Nach v. 1f. läge es freilich näher, auch hier am Ende wieder die Wagen in den Vordergrund rücken zu lassen. Aber durch v. 6. 7[a] und infolge der besonderen Bedeutung, die die Farben der Rosse in dem prophetischen Bilde haben, scheint sich der Blick des Schauers so stark auf die Rosse gerichtet zu haben, daß sie nun zuletzt statt der Wagen, der eigentlichen Träger des „Geistes", in den Vordergrund der Schilderung gerückt sind. Die vorwärts treibende Kraft ist ja freilich auch in ihnen.

Die äußere Möglichkeit, daß die Sache sich so verhält, wie ich hier vermutet habe, scheint dadurch gestützt zu werden, daß in diesem Visionsbericht hintereinander mehrere Text-

verstümmelungen, teilweise jedenfalls ganz sicher, noch zu erkennen sind, nämlich in v. 6 in dem אחריהם, hier neben starker Verwischung auch wohl teilweise Verstümmelung des ursprünglichen Wortlauts, dann im Anfang von v. 7, wo das meiste von dem ursprünglichen Wortlaut ganz verloren ist. Kurz hinterher würde dann nach einem Bruchstück recht gut erhaltenen Textes wieder eine stärkere Verderbnis mit teilweise gänzlichem Verlust des Textes folgen. Es gehört nun m. E. nicht allzuviel Phantasie dazu, sich eine Handschrift vorzustellen, wo sich das wechselnde Bild von gut erhaltenen Textteilen mit völlig verwischten oder doch stark zertrümmerten Zeilen oder Teilen von Zeilen, wie ich es eben im Auge hatte, wirklich dem Leser darbot. Natürlich bitte ich nicht zu übersehen, daß es sich nur um Vermutungen handelt, zugleich aber auch nicht zu vergessen bei ihrer Beurteilung, von welchen Ausgangspunkten aus mich meine Überlegungen zu ihnen geführt haben. Im übrigen ist die Tatsache von nicht geringem Interesse, daß der Bericht über die „Nachtgesichte" an seinem Anfang und an seinem Ende, wie wir nunmehr wissen, eine starke Textverstümmelung erfahren hat. Das könnte darauf hindeuten, daß dieser Bericht zunächst eine Schrift für sich bildete, als solche mancherlei Schaden erlitt, bis er in das gegenwärtige Sacharjabuch eingefügt und redigiert wurde zu der Gestalt, in der wir ihn lesen. Jedenfalls aber glaube ich auch von der hier besprochenen Tatsache aus meine Annahme, daß die Nachtgesichte zunächst für sich bestanden ohne alle Anhänge, als wohl begründet ansehen zu dürfen, und daß das gegenwärtige Buch Sacharjas nicht von der Hand des Propheten, sondern von der eines Späteren redigiert worden ist.

Nun müssen wir zu v. 8^b übergehen. Ich bemerkte schon, daß ich v. 8^b für erweitert halte und daß die alleinige Erwähnung des Nordens nicht ursprünglich sei, daß sich vielmehr das Wort des Engels ursprünglich auf alle vier Wagen oder Gespanne bezogen haben müsse. Aber wenn wir nun auch die Worte, wie ich vorschlug, tilgen, die den Norden hineinbringen, so fragt sich doch sehr ernstlich, ob wir in dem übrig bleibenden Wortbestande wirklich den ursprünglichen Wortlaut des Textes vor uns haben.

Man kann zunächst an רְאֵה Anstoß nehmen. 𝔊 hat hier ἰδοὺ = הִנֵּה (5, 5 übersetzt 𝔊 רְאֵה = ἴδε, dort auch zutreffend).

Es fragt sich aber, ob 𝔊 in seinem Texte הנה gelesen hat; der Übersetzer könnte ja auch ganz gut nur einem richtigen Gefühle, daß an dieser Stelle eigentlich nur ein ecce! (wie Vulgata hat) am Platze sei, gefolgt sein. Targum und Syrer haben die überlieferte hebräische Lesart vor sich gehabt. Sodann verdient beachtet zu werden, daß 𝔖 vor הניחו ein ו hat. Er übersetzt: ומניחין. Dieses ו ist handschriftlich auch für 𝔊 bezeugt: cod. B liest καὶ ἀνέπαυσαν, aber freilich cod. A und Sin. bieten das καὶ nicht, ebensowenig $\mathfrak{S}^{h}$; auch 𝔗 stimmt mit der masoretischen Lesart. Wir werden uns also wohl bescheiden müssen mit der einfachen Feststellung der Tatsache; weitere textkritische Verwertung scheint untunlich zu sein. Marti will nach 𝔊 והנ״ lesen.

Nun aber mache ich noch auf eine andere Tatsache aufmerksam, die m. E. von ernsterer kritischer Bedeutung ist. An der überlieferten Konsonantengruppe רוחי ist an sich nicht zu zweifeln, ebensowenig daran, daß man schon in der Zeit vor 𝔊 in dem Worte das Suff. I p. erblickt hat. Nun kann natürlich das Suffix lediglich auf das göttliche Ich gehen. Wir haben in dem Satze also ein Wort Jahwes zu erblicken, wenn der Text richtig überliefert ist. Nach dem gegenwärtigen Zusammenhang aber redet in v. 8 der Engel und grammatisch angesehen müßte also das Suffix auf das Ich des Engels zurückgehen, was aber selbstverständlich sachlich verkehrt wäre. Man könnte sagen, es brauche nicht anstößig zu sein, daß das Ich des redenden Engels in solcher Weise dem göttlichen Ich Raum gebe. Solche Übergänge kämen in der prophetischen Rede auch vor, wo es sich nicht um einen redenden Engel, sondern um einen redenden Menschen handele. Indes, sieht man sich wieder in den Visionsberichten Sacharjas um, so ergibt sich, daß der Prophet überall (es gibt keine Ausnahme), wo das göttliche Ich erscheint, die Tatsache, daß Jahwes eigenes Wort mitgeteilt wird, immer auch formell unzweifelhaft gekennzeichnet hat, sei es daß dies durch die Einführungsformel: כה אמר י״י וגו״ oder durch ein nachgesetztes oder eingefügtes נאם יהוה geschieht, vgl. 1, 14; 2, 9; 3, 7; 5, 4. Demnach ist unter Voraussetzung der vollkommen richtigen Überlieferung der Konsonantengruppe רוחי (Marti sieht es als Abbreviatur für רוח יהוה an und beseitigt damit die Schwierigkeit, aber ob das hier so einfach geht, scheint mir doch sehr fraglich) und auch

der Richtigkeit der bis über die älteste Version rückwärts als allgemein geläufig bezeugten grammatischen Auffassung derselben der Schluß nicht bloß nahe gelegt, sondern direkt geboten, daß auch dies Wort Gottes als solches in der einen oder anderen Weise gekennzeichnet war. Und da wir jetzt vor demselben eine Reihe von Worten finden, deren Ursprünglichkeit mindestens zweifelhaft ist, so glaube ich die Frage wohl aufwerfen zu dürfen, ob die Textverderbnis, die wir für v. 8[a] glaubten annehmen zu dürfen, sich nicht noch etwas weiter erstreckt, ob sie nicht auch noch den das Gotteswort einleitenden Satz umfaßt haben dürfte? Es wäre ja ohne Schwierigkeit vorstellbar, daß derjenige, der den Bericht v. 9 ff. mit dem letzten Nachtgesicht in so nahe Berührung brachte und dabei vielleicht, wie ich oben vermutete, den „Norden" in v. 8 hineinarbeitete, bei seiner redigierenden und teilweise rekonstruierenden Arbeit an die Stelle der die wahre Gestalt des einstigen Textes nicht mehr erkennen lassenden Trümmer des ursprünglichen Satzes die Worte einsetzte, die wir jetzt da lesen: רְאֵה ..... צפון. Gesetzt, diese Vermutung träfe das Richtige, dann ist auch nicht unmöglich, daß die Aussprache הֲנִיחוּ (wofür auch הָנִיחוּ gelesen werden könnte, vgl. Ewald dazu) nicht ganz dem Sinn des ursprünglichen Textes entspricht und daß sich im Targum noch eine Erinnerung an die richtige grammatische Auffassung erhalten hat. Das Targum fährt nämlich hinter צפון paraphrastisch folgendermaßen fort: אמר להם עֲבִידו ית רעותי וג = „sage zu ihnen: tut meinen Willen ..." Danach hat man also in der älteren jüdischen Exegese, soweit sie im Targum bezeugt ist (𝔊 und 𝔖 stimmen damit ja ebensowenig wie der masoretische Text), הָנִיחוּ (oder auch הֲנִיחוּ) und nicht הֲנִיחוּ gelesen. Man wird zugeben dürfen, daß bei imperativischer Lesung der Auftrag, den Jahwe den Gespannen gegeben hat, in trefflicher Weise zum Ausdruck gelangen würde, nur dürfte man, wenn diese Auffassung richtig sein sollte, dann zugleich annehmen müssen, daß vor הניחו im Anschluß an jenen einleitenden Satz in irgend einer Weise ausdrücklich auf die Wagen oder Gespanne Bezug genommen wurde (vielleicht nur mit pronominalem Ausdruck) als die von Jahwe Angeredeten, die Empfänger des nachfolgenden Befehls, und ferner, daß auch kenntlich gemacht war, daß nun ein eigenes Wort Jahwes folge. Indes, ich glaube nicht, daß

die von 𝔗 gebotene Lesart der sonst bezeugten vorgezogen werden darf.

So schwierig es nun auch ist, angesichts solcher Textverhältnisse einen sicheren Schritt weiter zu kommen, so dürfen wir doch nicht unterlassen, alles zu sagen, was uns zu sagen möglich ist, um vielleicht scharfsichtigeren Augen Anlaß zu bieten, weiter vorzudringen. Ich glaube in der Tat, es läßt sich wenigstens vermutungsweise noch ein Fortschritt der kritischen Arbeit anbahnen. Habe ich recht mit der Vermutung, v. 8ª leite eine Antwort ein, die der „Engel" auf eine Frage des Sacharja nach dem Zweck des Ausziehens der Gespanne geben will, dann liegt die weitere Annahme sehr nahe, daß diese Antwort in ähnlicher Weise eingeleitet war, wie die in 2, 4 (nach unserer kritischen Rekonstruktion) und wie ähnliche Antworten sonst in diesen Berichten eingeleitet werden. Hatte Sacharja gefragt: מה אלה יצאים לעשות בארץ (oder doch ähnlich so), dann dürfen wir erwarten, daß die Antwort eingeleitet wurde mit den Worten: אֵלֶּה יֹצְאִים. Sehen wir nun die beiden zunächst überlieferten Worte ראה היוצאים an und beachten, daß das vorhergehende Wort mit einem ר schließt, dann liegt der Gedanke recht nahe, in der Konsonantenreihe אהיוצאים stecke jenes אֵלֶּה יֹצְאִים, es sei also das vor א stehende ר (vielleicht nur infolge fehlerhafter Doppelschreibung des vorhergehenden) irrtümlich hinzugekommen und habe alsdann die Umwandlung des ל in ה und die Lesung ראה היוצ" herbeigeführt. — Hinter אלה יוצאים müßte dann etwas gefolgt sein, das angab, zu welchem Zweck sie ausziehen, etwa in der Form eines finalen, durch ל eingeleiteten Infinitivsatzes. Natürlich müssen wir darauf verzichten, diesen Finalsatz sicher ergänzen zu wollen. Er könnte übrigens lediglich in den Worten לְהִתְהַלֵּךְ oder לְהִלּוֹךְ und im Anschluß daran in einer Angabe des Gebietes ihres Wirkens bestanden haben. Diese Angabe könnte ein einfaches בארץ gewesen sein oder auch eine kurze Wiederholung der vier Himmelsrichtungen aus v. 6. 7aα. Erst die göttlichen Worte brachten vielleicht die genaue Angabe ihrer Aufgabe. Aber wie sollen wir nun mit dem folgenden Satz, der das göttliche Ich als Subjekt voraussetzt, zurecht kommen? Hierzu läßt sich auf die Analogie hinweisen, die wir in 5, 3. 4 besitzen. Auch dort beginnt in v. 3 der Engel die Frage des Propheten zu beantworten; sein

Ich räumt dann aber v. 5 dem göttlichen Ich den Platz. Der Übergang wird völlig anstandslos herbeigeführt durch die Einfügung von נאם יהוה צבאות. Denken wir uns nun einmal den Satz, den der Engel dem Propheten zunächst zur Antwort sagt, und blicken dann auf die Analogie in v. 5, 3. 4, wäre dann unmöglich, daß die mit אלה יוצאים ..... begonnene Antwort des Engels ähnlich wie 5, 4 in direkte Aussage Jahwes übergeleitet worden sei? Könnte dieser Satz nicht etwa so gelautet haben: הוֹצֵאתִים נְאֻם יהוה וְהֵנִיחוּ אֶת־רוּחִי בָּאָרֶץ. Zu והניחו erinnere ich an die Textgestalt in 𝔖 und $\mathfrak{G}^{B}$; die überlieferte Auffassung der Verbalform als Perfekt wäre auch richtig (möglich natürlich auch וְהֵנִיחוּ); vgl. dazu ferner 5, $4^{a\beta}$: ובאה, das syntaktisch ganz parallel wäre. Zu הוצאתים darf ich auf das überlieferte היוצאים verweisen. Hierin können sich sehr wohl die beiden ursprünglich durch eine Mehrzahl von Worten getrennten יוצאים und הוצאתים miteinander verwirrt haben. Sie standen vielleicht in den Kolumnenzeilen übereinander oder doch nahe übereinander und da auch dem יוצ ein ה vorherging, mag das Auge eines Abschreibers von dem אלה יוצאים auf das הוצאתים abgeirrt sein und bewirkt haben nicht bloß, daß der auf אלה יוצאים folgende Finalsatz verloren ging, sondern auch, daß הוצאתים verloren ging und der Abschreiber direkt mit dem auf es folgenden Worte zu schreiben fortfuhr. Man müßte dann weiter annehmen, wenn die Sache soweit richtig sein sollte, daß die Worte נאם יהוה mit הוצאתים zusammen infolge der starken Ähnlichkeit der Buchstaben mit den nächststehenden Worten הוצאתים (oder יוצאים?) und והניחו verloren gingen. — Es mag mit diesen Vermutungen — mehr ist es ja nicht und soll es nicht sein, was ich hier biete — genug sein. Nur das möchte ich noch sagen: ich glaube nicht, daß der ursprüngliche Text mit dem רוחי בארץ ... (צפון halte ich, wie früher gesagt, für nicht ursprünglich) abschloß; es wird darauf auch noch gefolgt sein, was Jahwes Geist auf der Erde positiv wirken sollte, und auch dazu verweise ich auf die Analogie in 5, 4. Vielleicht finden wir hernach noch einen Anhalt zur Vervollständigung des Textes. Nun stehen wir vor der Frage, was bedeutet der v. 8^{b} mitgeteilte göttliche Auftrag? Die Antwort auf diese Frage ist auf alle Fälle unabhängig von dem, was nach c. 1 die Reitergeschwader bei ihrem Streifen über die Erde zu erkunden beauftragt waren. Es ist an sich schon verkehrt, die

Wagen und ihre Gespanne mit c. 1 in Beziehung zu setzen, da dort doch nicht von Wagen, sondern von Reitergeschwadern die Rede ist, die Bilder also schon in diesem Punkte sich als ganz verschieden erweisen. Auch das beiden gemeinsame התהלך בארץ ändert hieran nichts. Die Reitergeschwader haben eben eine andere Aufgabe wie diese Wagen. Sie haben nach geschehener Rekognoszierung an ihrem Ausgangspunkt Bericht zu erstatten, die Wagen aber haben etwas hinauszutragen. Es fragt sich nur, was es ist, das durch die Erfüllung ihres Auftrags auf der Erde bewirkt werden soll.

Die gegenwärtig ziemlich herrschende Meinung, es handle sich um die Ausführung des göttlichen Gerichts an den Heiden, setzt voraus, daß Jahwes רוח hier die Aufwallung seines Zorneifers bedeute. Man verweist uns dazu einerseits auf Ez. 5, 13: 16, 42; 21, 22 (vgl. Hitzig, auch von Orelli, Nowack, Marti, Driver), wo wir die Redewendung הֵנִיחַ חֲמָה בְּ in dem Sinne von „Zorn stillen an . .“ lesen, andrerseits auf Stellen, in denen רוח mit dem Affekt des Zornes, der Zornerregung in Beziehung gesetzt ist, wie Ez. 3, 14, wo der Prophet sagt: „ich ging betrübt (eigentlich: bitter = in verbitterter Stimmung) בחמת רוחי“. Aber das hat nichts mit „Zorn“ zu tun. Wenigstens braucht חמת רוח, das Erglühen, die Erregung der im Menschen wohnenden רוח, nicht notwendig auf Zorn hinzuweisen, es kann auch ein andersartiger Affekt sein, von dem das Innere des Menschen im gegebenen Moment beherrscht wird. Jes. 25, 4 ist von רוח עריצים die Rede, deren Wirkung mit dem Unwetter, das wider eine Wand schlägt, verglichen wird. Aber ist es nötig, רוח ohne weiteres hier mit „Zorn“ zu übersetzen? Es kann doch auch von dem heftigen Schnaufen gemeint sein, mit dem Leute, die עריצים sind, andere Menschen anfauchen. Gewiß kann dem eine Zornerregung zugrunde liegen, aber notwendig ist das nicht, es kann auch nur ein Ausfluß ihres gewalttätigen Charakters sein, auf den eben das Wort עריץ hinweist, nicht aber רוח. In den bisher besprochenen Stellen erhält also רוח nur durch die mit ihm verknüpften Worte eine Beziehung auf einen Affekt, der allenfalls auch als Zornerregung gedeutet werden könnte. Nicht anders glaube ich über Jes. 4, 4, worauf als einzige Stelle von Orelli für die Auffassung von רוח als „Zornesgeist, Verlangen nach Rache“ verweist, urteilen zu sollen. Hier ist von רוח משפט und רוח בָּעֵר die Rede, aber ich glaube,

nach dem Zusammenhange der Stelle hat Keil durchaus recht, wenn er bestreitet, daß hier die Wirkungskraft der רוח lediglich auf die Vernichtung im Gericht bezogen werde, wenn er behauptet (wie schon früher erwähnt), daß hier auch an die kräftigende Wirksamkeit der göttlichen רוח für das „Gottverwandte" zu denken sei. Mit größerem Rechte kann man auf Iud. 8, 3 und Qoh. 10, 4 (vgl. Hitz., Now., Marti), wohl auch Prov. 16, 32; Jes. 30, 28 hinweisen. An diesen Stellen liegt es in der Tat sehr nahe, das einfache רוח direkt mit Zorn zu übersetzen. Man wird also zugeben müssen, daß auch an unserer Stelle רוח so gemeint sein kann. Nach den allgemeinen psychologischen Grundanschauungen, soweit wir dieselben im alten Testament erkennen können, sind eben die heftigeren Affekte Äußerungen vornehmlich der רוח (freilich kommt auch נפש als ihr Subjekt vor). Es ist also an sich nichts Auffälliges, wenn an einer Stelle רוח direkt = Zorn oder Rachegeist gebraucht erscheint. Und da die oben angeführten Stellen aus Ezechiel auch die Verbindung des Verbums הניח mit רוח (statt des unzweideutigeren Objekts "חמת רוח) ohne Zweifel als möglich erweisen können, so würde von sprachlicher Seite nichts gegen die geläufige Auffassung unserer Stelle einzuwenden sein. Und daß diese Auffassung schon früh Vertreter gehabt hat, ist unzweifelhaft. Wenigstens fand sie in der mittelalterlichen jüdischen Exegese schon Vertretung (Ibn Ezra übersetzt: עשו נקמתי; vgl. Hitz.). Wie die alten Übersetzer den Satz aufgefaßt haben, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Das ἀνέπαυσαν τὸν θυμόν μου in 𝔊 (wozu Hitzig nicht übel auf 2 Cor. 7, 13: ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν hinweist, wenngleich hier vom Zorn oder dgl. nicht die Rede ist) kann, muß aber nicht in jenem Sinne gemeint sein. Auch die Wiedergabe der Worte in den andern Versionen ist jedenfalls neutral, wenn vielleicht auch nicht für die Übersetzer selbst, so doch für uns, die wir in ihren Wortlaut ebensoviel hineinlegen können wie in den hebräischen. Jedenfalls hindert also weder die Auslegungsgeschichte noch auch die Rücksicht auf die sprachliche Möglichkeit daran, רוח vom Zorne oder der Rachbegier Gottes zu verstehen, aber — und das darf nicht übersehen werden — die beiden genannten Instanzen zwingen uns auch nicht gerade zu diesem Verständnis des Wortlauts; es ist sehr wohl denkbar, daß ein anderes Verständnis richtiger

ist. Die Entscheidung, wie der Prophet selbst die Worte verstanden hat und demgemäß auch verstanden wissen will, müssen wir auf anderem Wege zu gewinnen suchen.

Ewald sagt, daß die Worte vom Geiste v. 8 in dem von ihm vertretenen und von mir früher schon mitgeteilten Sinne zu verstehen seien, ergebe sich auch aus v. 9ff. Und darin hat er, wie ich glaube, recht gesehen. Die Anfügung des Berichtes über die mit Silber und Gold nach Jerusalem gekommenen Abgesandten der noch in Babel weilenden Gôla und über die dadurch veranlaßte bedeutungsvolle göttliche Kundgebung durch den Propheten unmittelbar an die letzte Vision macht wirklich den Eindruck, als solle damit eine Illustration zu der Wirksamkeit des göttlichen Geistes innerhalb der babylonischen Diaspora d. h. im Lande des Nordens geliefert werden. Dieser Eindruck erfährt noch erhebliche Steigerung, wenn man im unmittelbaren Anschluß an diesen Bericht in v. 15[a] sodann weiter liest, Fernewohnende würden kommen und am Tempel Jahwes bauen helfen (zu diesem Verse s. u. weiteres). Es liegt sicher sehr nahe, auch diese für die weitere Folge in Aussicht gestellte Tatsache in kausalen Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Geistes Jahwes zu bringen, von der in v. 8 die Rede ist. Jedenfalls aber scheint es mir berechtigt zu sein anzunehmen, daß wenigstens derjenige, der v. 9ff. an v. 8 anschloß, wer es auch gewesen sein mag, jene innere Beziehung zwischen dem v. 9ff. Erzählten und der Wirksamkeit des ausgesandten Gottesgeistes voraussetzte und auch von den Lesern des von ihm redigierten Buches verstanden wissen wollte. Indes, da wir nicht in der Lage sind, diesen Redaktor mit dem Propheten Sacharja ohne weiteres gleich zu setzen, so können wir nicht ohne weiteres behaupten, das Verständnis jenes Mannes entspreche genau dem Sinne, den der Prophet selbst mit dem Worte in v. 8 verknüpfte. Es fragt sich daher, ob wir Gründe gewinnen können, die das gleiche Verständnis auch auf seiten des Propheten sicher stellen. Und es gibt, wie ich glaube, Gründe dieser Art, die nicht ganz ohne Gewicht sind.

Ich habe schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß der Gedanke, Jahwe werde die noch in der Zerstreuung weilenden Glieder seines Volkes sammeln und heimholen, dem Propheten nicht nur nicht fern, sondern sehr nahe lag, und

daß er demselben auch mehrfach klaren und lebhaften Ausdruck verliehen habe. Es sei darum auch sehr wahrscheinlich, daß dieser heilsgeschichtlich so wichtige und die Gemüter der nach der Heimat schon Zurückgekehrten sicher ernstlich beschäftigende Gedanke in der Darstellung der heilsgeschichtlichen Entwicklung in den visionären Bildern nicht unberücksichtigt blieb. Sollte denn über den in der Ferne freiwillig oder unfreiwillig weilenden Gliedern des Gottesvolks das Licht des Heilstages nicht ebenso aufgehen, sollten sie bei dem Zusammenbruch der Heidenwelt der Gefahr mit verschüttet zu werden preisgegeben bleiben, sollte in ihnen nicht der Trieb erwachen, in das Land des Gottes der Väter zurückzukehren und dort Rettung, Heil und Segen zu finden? War in der ersten Vision angekündigt, Jahwe wolle sich nunmehr Zions erbarmen und für es eifern, so gehörte sicher zu diesem Erbarmen und zu diesem Eifern, wenn es vollkommen sein sollte, auch, daß er seine alte zumal aus dem Dunkel der Exilszeit herausklingende Verheißung erfüllte, daß er von allen Enden der Erde her sein Volk sammelte und heimführte, um mit ihm den Bund zu erneuern und es, wie Ezechiel geweissagt hatte, unter den einen Hirten, den einen König, seinen Knecht David, zu stellen.

Man wird zugeben, diese Heimholung auch der letzten versprengten Glieder des Gottesvolkes bildet mit der Verwirklichung der anderen Verheißung von dem Eingang der sich zum Gotte der Juden bekehrenden Heiden naturgemäß den letzten Akt in der endgeschichtlichen Entwicklung. Ja, wenn man auf Worte hinblickt wie die, welche wir 8, 20–23, besonders v. 23 lesen, so kann kaum zweifelhaft sein, daß der Prophet als allerletztes geschaut hat die große Wandlung der Dinge, von der eben 8, 23 redet, daß nämlich die Heiden die heimkehrenden Juden am Kleidzipfel erfassen, um sich mitnehmen zu lassen zu dem lebendigen Gott. Diese Wandlung der Dinge setzte aber im Februar 519 nicht bloß bei den Heiden, sondern auch bei den meisten noch in der Ferne weilenden Juden eine innere Wandlung von solcher Stärke voraus, daß dieselbe kaum als eine von selbst, unter dem bloßen Einfluß der äußeren Geschehnisse eintretend erwartet werden konnte und auch gewiß von den gläubigen Juden so nicht erwartet wurde. So würde denn wirklich die Verheißung

von der Aussendung des göttlichen Geistes über die ganze Erde, falls in diesem Sinne das Wort 6, 8 verstanden werden darf oder muß, einen unter dem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte betrachtet völlig naturgemäßen Abschluß der in den Visionen ausgeprägten eschatologischen Gedankenreihe bilden. Aber diese doch immer nur allgemeinen Erwägungen können keinen entscheidenden Beweis liefern. Sicherer wird, wie mir scheint, die Argumentation schon, wenn wir folgendes hinzunehmen.

Wir sahen, daß jede Vision einen bestimmten Gedanken oder eine bestimmte Tatsache in der endgeschichtlichen Entwicklung, in der die Gemeinde seit ihrer Neubegründung und besonders nunmehr seit der Wiederaufnahme des Tempelbaues steht, zum Ausdruck bringt. Inhaltliche Beziehungen der Visionen untereinander sind freilich erkennbar, aber eigentliche sachliche Wiederholungen der schon einmal abgebildeten Hauptgedanken kommen in Wahrheit nicht vor. Man könnte höchstens sagen, die allgemeine Ankündigung in der ersten grundlegenden Vision, daß Jahwe nunmehr im Begriffe sei, alles sowohl in Bezug auf Zion wie in Bezug auf die Heidenwelt Verheißene zur Verwirklichung zu bringen, finde in den folgenden sechs Visionen ihre Ausführung im einzelnen. Sonst aber ist die Ausführung jedes besonderen Bildes und seines ideellen didaktischen Gehaltes eine abschließende; sie ist derart, daß sie an sich einer sachlichen Ergänzung gar nicht bedarf. Eines besonderen Beweises bedarf das, meine ich, an dieser Stelle nicht mehr. Ich glaube vielmehr nach meinen bisherigen Ausführungen hiermit als mit einer zugestandenen Tatsache rechnen zu dürfen und von hier aus jetzt weiter argumentieren zu können.

Nun soll die letzte Vision nach der geläufigen Auslegung von der Vollstreckung des göttlichen Gerichtswillens an der Heidenwelt reden. Die Wagen müssen dann Kriegswagen sein, ein Bild der Macht, durch die Gott seinem Rachedurst an den Heidenmächten Befriedigung verschaffen will. Und v. 8 soll dann dem Propheten zeigen, wie Jahwe schon bei der Arbeit ist, die Feinde seines Reiches und Volkes niederzuwerfen. Aber, so muß ich dem gegenüber fragen, ist denn das nicht alles schon in der zweiten Vision 2, 1–4 zur Darstellung im Bilde und zur Aussprache im Worte gekommen? Hat Jahwe nicht schon dort das Auge des Propheten die Kräfte auf dem Wege,

sein Gericht an den Heidenmächten zu vollstrecken, schauen lassen? Und dazu liegt es sehr nahe, die Vierzahl sowohl bei den Hörnern als bei den Schmieden in sachliche Parallele zu der Vierzahl der Wagen oder Gespanne in unserer Vision zu setzen und auch sie als symbolischen Hinweis auf die über die ganze Erde verbreitete Weltmacht oder auf die nach allen Himmelsrichtungen hin wirksame Gerichtsmacht Gottes zu betrachten.

Man hätte also viel eher bei der Deutung der Wagen und Rosse auf die zweite Vision als auf die erste hinzublicken Veranlassung nehmen sollen und nehmen können. Ist aber — und darauf kommt es an — in Wahrheit in der zweiten Vision zum vollkommenen Ausdruck gekommen, daß Jahwe nunmehr im Begriffe stehe, die Weltmacht zu richten — und daß das der Fall ist, wird man schwerlich leugnen, ja, auch dort sind ja schon die Organe Jahwes auf dem Wege, ihre Aufgabe zu erfüllen —, wozu sollte dann im siebenten Gesicht derselbe Gedanke noch einmal, und dazu noch in einem anderen, mit jenem schwer vereinbaren Bilde zur Darstellung und Aussprache gebracht worden sein? Genügte jene erste Ankündigung nicht, um zu sagen, was sie sagen sollte? Ich meine, man könne sich dem Eindrucke nicht entziehen, die letzte Vision müsse etwas anderes wollen, als die zweite, man müsse anerkennen, daß eine solche inhaltliche Wiederholung in dem Organismus dieser sieben Visionen, wie man sie bei der geläufigen Auslegung voraussetzen muß, garnicht vorhanden sein könne, man müsse sich zu dem Schlusse gedrängt sehen, das הניח רוח יהוה könne nicht von der göttlichen Rache an der Heidenwelt, von dem an ihr zu vollstreckenden Gerichte gemeint sein, eben weil dies ja schon von den „Schmieden" vollstreckt wird oder schon vollstreckt ist.

Nun darf man auch die genaue Bedeutung des Ausdrucks הניח רוח וג׳ nicht außer Betracht lassen, gleichviel, ob wir das Verbum הֵנִיחַ oder הֵנִיחַ sprechen. Auf alle Fälle verbindet sich mit dem Ausdruck die Vorstellung, daß Jahwes רוח dahin gebracht wird, wohin die verschiedenen Wagen hinausziehen. Lesen wir הֵנִיחַ (was Ewald empfehlen möchte), so würde allerdings deutlicher die Vorstellung ausgesprochen, Jahwes Geist werde als eine reale Macht, als eine von Jahwe losgelöste, selbständige Kraft, als eine Art Hypostase in die Völker-

welt hinausgebracht, um auszurichten, wozu er gesandt ist. Und die Annahme, gerade diese Auffassung treffe zu, liegt auch nicht fern, wenn wir uns an die „vier Winde“ v. 5 erinnern (allerdings immer vorausgesetzt, sie gehören zum ursprünglichen Sacharjatext), und vielleicht darf ich auch auf das nicht zu den Visionen gehörige Wort des Propheten Sacharja 4, 6b und das Wort bei Haggai 2, 5b zurückweisen. Nicht viel anders ist aber auch die Anschauung, die der Redewendung zugrunde liegt, wenn wir הֵנִיחַ lesen und רוח von der Befriedigung suchenden göttlichen Rachbegier deuten wollen. Der Ausdruck bedeutet zunächst auch nur: den Geist da oder dort, in bezug auf dies oder das ruhen machen, zur Ruhe bringen. Die den Ausdruck tragende Vorstellung ist unzweifelhaft die des wirklichen Hinbringens der רוח an den Ort, wo sie dann zur Ruhe kommt und Befriedigung ihres Verlangens empfängt. Beachten wir nun aber auch diese Erwägungen, so darf ich wohl wiederum fragen, da in der zweiten Vision vollkommen ausreichend die Vollstreckung des göttlichen Gerichts an der Heidenwelt durch von Jahwe aufgebotene Mächte in Bild und Wort angekündigt ist, ist es wahrscheinlich, daß das Hinausbringen der göttlichen רוח dieselbe Aufgabe erfüllen soll, die die „Schmiede“ c. 2 schon erfüllt haben oder im Begriffe sind zu erfüllen? ist es nicht wahrscheinlicher, daß die Aussendung des Geistes Jahwes eine andere Aufgabe in der Völkerwelt verwirklichen will? Mir ist es nicht mehr möglich, diese Fragen anders zu beantworten als im Widerspruch mit der meist vertretenen Auslegung und als im Einklang mit Ewald.

Jahwes רוח zieht, das ist m. E. der Sinn dieser Vision, hinaus nach allen vier Weltgegenden **nicht** als Macht des Verderbens, sondern als Kraft des Lebens, als Kraft der **Erweckung** für die Glieder des Gottesvolkes, die noch in der Heidenwelt bis an die Enden der Erde zerstreut leben, daß sie sich besinnen auf ihren Gott und ihre Pflichten gegen ihn, daß sie heimkehren in seine Gemeinschaft in seinem Lande und sich retten aus dem Verderben, das über die Heidenwelt kommt und teilnehmen an dem Wiederaufbau Zions und alles dessen, was seine Herrlichkeit ausmacht vor aller Welt. Ob die Wirksamkeit des göttlichen Geistes sich nach dem Sinne des Pro-

pheten auch auf die Heidenwelt bezieht, aus der sich ja auch nach seiner ausdrücklichen Verkündigung in besonderen Aussprüchen ein Gottesvolk retten wird, läßt sich kaum bestimmt sagen, aber ich halte es nicht für ausgeschlossen. Man darf dazu die Tatsache nicht übersehen, daß wie bei allen anderen Visionen auch hier der in dem Visionsbilde ausgeprägte Gedanke wie das Wort von der Aussendung des göttlichen Geistes und seiner Wirksamkeit nur ganz allgemein lautet und daß auch das Objekt seiner Wirksamkeit kaum allgemeiner bezeichnet werden konnte als durch בָּאָרֶץ, das wir, wie ich glaube wahrscheinlich gemacht zu haben, wie in v. 7 so auch in v. 8 hinter רוחי als ursprünglichen Text anzusehen haben dürften.

Nun möchte ich zur weiteren Verstärkung dieser Auffassung auch noch auf die Tatsache den Finger legen, daß in dieser Vision Züge sind, die auf ältere Verheißungen desselben Inhalts zurückweisen, in denen man also recht gut Nachwirkungen jener älteren Weissagungen auf die Vorstellungswelt des Propheten erblicken kann.

Zunächst weise ich auf die in v. 6. 7[a] zu lesenden ausdrücklichen Hinweise auf die vier Himmelsrichtungen, in die die Gespanne Gottes Geist hinaustragen sollen. Dazu finden wir einen köstlichen Vorläufer in dem Worte Deuterojesajas Jes. 43, 5. 6: „Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!“ ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אמר לצפון «תני» ולתימן «אל תכלאי» הביאי בָנַי מֵרחוק ובנותַי מקצה הארץ. Und dazu erinnere ich dann an die früher schon angeführten Worte desselben Propheten, die Zion die von allen Seiten zu ihr heimkehrenden Kinder schauen lassen. Sollte es wirklich unmöglich sein, daß ein solches Wort des Evangelisten des anbrechenden Heilsmorgens die Vorstellungswelt des Propheten beherrschte und gewissermaßen den Anstoß dazu gab, daß sich das Bild so vor seinem geistigen Auge gestaltete, wie wir es in der letzten Vision vor uns sehen? Ja, ist es zuviel, wenn wir vermuten, daß der besonders von der deuterojesajanischen Heilsprophetie beherrschten gläubigen Gemeinde, wenn sie Kenntnis von der Vision und der Bedeutung der vier Wagen oder Gespanne erhielt, ein Wort wie jenes alsbald in den Sinn gekommen sein wird, daß sie die Vision als eine sehr nachdrückliche Bekräftigung ihres gläubigen Vertrauens auf das in Deutero-

jesajas Verkündigung oft so überschwängliche Formen annehmende Wort göttlicher Verheißung aufnahm?

Und nun noch ein anderes prophetisches Wort aus exilischer Zeit, das mir hierher zu gehören scheint. Es ist die herrliche visionäre Kundgebung Jahwes in Ez. 37, 1–14. Das im Gerichte Gottes vernichtete Volk bietet den Anblick eines weiten Feldes voll toter Gebeine. Aber Jahwe will es zu neuem Leben erwecken, er will seinen Lebensgeist (in v. 5ª dürfte mit 𝔊 in dem Satze אני מביא בכם וג׳ statt des einfachen רוח wohl רוח חיים zu lesen sein, vgl. Cornill, auch Bertholet z. St. und meine Ausgabe des Textes in Kittels Bibl. hebr.) hinaussenden, daß er das tote Volk wieder lebendig mache. Und da ist dann zunächst besonders v. 9 zu beachten. Jahwe befiehlt dem Propheten, seinen Willen dem auch gewissermaßen als selbständige Wesenheit gedachten Geiste (הרוח) zu verkünden, und das geschieht mit diesen Worten: כה אמר אדני יהוה »מֵאַרבע רוחות בֹּאִי הרוח וּפְחִי בַהֲרוגים האלה ויחיו. Und der „Geist" tut, was ihm befohlen ist. Wer wird hier nicht bei dem das im Todeszustande liegende Gottesvolk zu neuem Leben erweckenden „Geiste" an den „Geist" Jahwes in Sach. 6, 8 erinnert? „Von den vier Winden her" soll also das Volk neu belebt werden. Daß das genau so zu verstehen ist, wie wenn in der Vision Sacharjas die vier Wagen oder Gespanne über die Erde hin nach dem Norden, dem Osten, Süden und Westen schweifen, um Jahwes Geist zu bringen, damit er seine ihm von Gott gegebene Aufgabe erfülle, bedarf kaum besonderer Erwähnung. Ebenso liegt es auch nahe, diese Aufgabe des ausgesandten Geistes in demselben Sinne zu fassen, in dem Jahwe dem Ezechiel ihn wirksam zeigt. Jahwe will, das ist ja die ausdrückliche göttliche Verkündigung Ez. 37, 11 ff., sein ganzes Volk (man darf dabei auch Weissagungen wie die unmittelbar nachher v. 15 ff. stehende nicht vergessen, ebensowenig auch solche wie 36, 16 ff.), wo immer es in seinen einzelnen Gliedern innerhalb der Völkerwelt gleichsam im Grabe liegt, wieder zum Leben erwecken, seinen Lebensgeist ihm wieder einhauchen und es wieder heimbringen und einsetzen in „das Land Israel" (v. 12. 14). Mit anderen Worten, er will durch seinen Geist als Organ seines Heilswillens sein ganzes Volk aus der Zerstreuung wieder heimführen in das heilige Land. Ich halte es für sehr wohl möglich, daß diese Ezechielstelle

auch einer jüngeren Hand (vielleicht schon der des Redaktors des gegenwärtigen Sacharjabuches) Veranlassung gegeben hat, in Sach. 6, 5^b das unbequeme ארבע רוחות השמים einzufügen.

Die Berührungspunkte zwischen der Vision Ezechiels und ihrem Verheißungsinhalt und der letzten Vision Sacharjas liegen m. E. so deutlich zutage, daß man auch hier wiederum schließen darf, in dieser wirke jene nicht bloß inhaltlich, sondern auch formell sehr wesentlich nach. Vielleicht darf ich, um dieses nach der formalen Seite hin noch stärker zu erhärten, auch auf die gewiß recht auffällige Tatsache hinweisen, daß in jenem Abschnitte Ezechiels das Verbum הניח zweimal vorkommt und zwar v. 1: וַיְנִיחֵנִי und v. 14: וְהִנַּחְתִּי, aber es ist wahrscheinlich auch in v. 1 richtiger zu lesen: וַיַּנִּיחֵנִי. Sollte es zu fern liegen, auch in dem הניחו Sach. 6, 8, wie immer wir es zu lesen haben, eine Nachwirkung des Visionsberichtes des Ezechiel zu erblicken? Doch viel wichtiger ist die schwer von der Hand zu weisende Möglichkeit inhaltlicher Einwirkung dieser ezechielischen Vision wie der ezechielischen Prophetie überhaupt auf die, die dem Sacharja zuteil wurde. Natürlich kann diese Möglichkeit nicht zu absoluter Gewißheit erhoben werden, ebensowenig wie dies mit Bezug auf das oben herangezogene Wort Deuterojesajas geschehen kann. Aber mir scheint die Wahrscheinlichkeit doch sehr groß zu sein, daß in der Vision des Sacharja sich von den genannten und ähnlichen prophetischen Kundgebungen der früheren Zeit aus Nachwirkungen geltend machen.

Jedenfalls jedoch glaube ich, daß man aus den herangezogenen älteren Prophetien das Recht entnehmen darf, die Vision Sacharjas und insbesondere das Wort über die Aussendung des Geistes Jahwes in dem Sinne zu deuten, wie ich das im Anschluß an Ewald getan habe, ja, im Zusammenhang mit den vorher aus den Visionen des Propheten selbst geltend gemachten Gründen, positiv zu behaupten, daß nur diese Deutung die zutreffende sein kann.

Nun glaube ich zuletzt noch eine Beobachtung mitteilen zu dürfen, auf die die Untersuchungen mich geführt haben, die ich soeben dargestellt habe. Daß der Visionsbericht in v. 8 unbefriedigend abschließt, indem gerade derjenige Gedanke garnicht zum Ausdruck kommt, auf den die didaktische Absicht des visionären Bildes und seine Erläuterung abzielt, das

wird natürlich niemand leugnen. Nun wäre es ja freilich nach den zweifellos nicht unerheblichen Verlusten, die der Text des Berichtes gegen Ende hin erlitten hat, nicht überraschend, wenn hinter dem Satze, in dem von der Aussendung des Geistes Jahwes geredet wird, auch das verloren gegangen wäre, was uns darüber zu unterrichten bestimmt war, wozu denn dieser göttliche Geist ausgesandt werde, was er בארץ nach allen Himmelsrichtungen hin wirken solle. Jndes, es fragt sich, ob dies wirklich ganz verloren gegangen ist, ob es sich nicht vielmehr, sei es ganz, sei es auch nur teilweise, an anderer Stelle wiederfinden läßt. Denn haben wir guten Grund zur Annahme, daß der Text der Nachtgesichte nicht bloss mancherlei Schaden bei seiner Überlieferung erlitten hat, sondern auch sehr wahrscheinlich durch redaktionelle Arbeit in seinem Bestande manchfach beeinflußt worden ist, zumal vielleicht auch im Zusammenhang mit der Schaffung der verschiedenen Anhänge, so dürfen wir sicher auch, ohne die Grenzen philologischer Vorsicht zu überschreiten, mit der Möglichkeit rechnen, daß diese redaktionelle Arbeit auch einmal ein Stück von einem solchen Bericht durch ihre Ordnung des ihr zu Gebote stehenden Textmaterials lostrennte und an eine andere Stelle verschob. In ziemlich großem Umfange müßte das in c. 4 geschehen sein, wenn wir die gegenwärtige Textgestalt dieses Kapitels auf die Hand der Redaktion der Sacharjaprophetie zurückführen dürfen, und vielleicht lehrt uns das, was ich jetzt zu c. 6 zu zeigen mich anschicke, daß uns auch dies zu tun wohl erlaubt ist.

Achten wir scharf auf den Inhalt der Sätze v. 9ff., so werden wir anerkennen müssen, daß die Verse 9—14 es in allererster Linie abgesehen haben auf die Mitteilung über die Herstellung der Krone, über die Herkunft des zu ihr verwendeten Edelmetalls aus einer Spende der Gôla in Babel, über die symbolische Krönung in Verbindung mit der dem Serubbabel geltenden Verheißung und über die vorläufige Aufbewahrung der Krone im Tempel zum ehrenden Gedächtnis für die Überbringer jener Spende. Besonders nachdrücklich ergeht hier die Kundgebung für Serubbabel, den „Sproß". Ich glaube, man wird zugeben, daß diese messianische Kundgebung für den Mann, in dem Sacharja ebenso wie Haggai hofften alsbald den David der Vollendungszeit begrüßen zu

können, das eigentliche Objekt der Prophetie in diesem Abschnitte ist. Denn daß das der Fall, das ergibt sich nach meinem Gefühl auch aus der Art, wie in v. 13^{b} (in ursprünglicher Gestalt des Textes; ich werde später in der Fortsetzung dieser Arbeit darüber wie auch über v. 11^{b} Näheres zu sagen haben) von dem „Priester" und seinem Verhältnis zum König geredet wird. Ist dies nun aber richtig, dann scheint es mir fraglich zu werden, ob der Satz, der sagt, der „Sproß" werde den Tempel Jahwes bauen (daß einer der beiden sachlich ganz identischen Sätze v. $12^{b\beta}$ und v. $13^{a\alpha}$ ohne weiteres gestrichen werden muß, versteht sich von selbst), überhaupt in diesem Prophetenwort ursprünglich ist, um so mehr wird mir dies fraglich, als ja Serubbabel längst mit dem Tempelbau beschäftigt ist und der Begriff בנה doch nur recht gezwungenermaßen = „im Bau vollenden" aufgestellt werden kann. Aber, wenn ich auch zugeben will, daß בנה soviel als „ausbauen" sein kann, so habe ich doch das Gefühl, der Satz v. $12^{b\beta}$ oder v. $13^{a\alpha}$ stoße sich in dem Gedankenaufbau dieser Weissagung mit v. 14, wo der Tempel (vorausgesetzt, daß die Worte והיכל יהוה wirklich zum ursprünglichen Wortlaut dieser Prophetie gehört haben) nur insoweit in Betracht gezogen wird, als die Krone, die für den zur Herrschaft bestimmten Mann „Sproß" bestimmt ist, dort aufbewahrt werden soll. Ferner kann ich mich auch nicht des Eindrucks erwehren, das, was wir v. $13^{a\beta b}$ lesen, gehöre um seiner sachlichen Bedeutung willen in engsten Zusammenhang mit dem Hinweis auf den Sproß und mit der Verheißung, daß „es von unter ihm sprossen werde", und werde in sehr übler Weise durch die Beziehung auf den Tempelbau von seinem natürlichen Anschluß losgerissen. M. E. ist nicht bloß einer von jenen beiden Sätzen als Erweiterung des ursprünglichen Textes dieser Prophetie anzusehen und kritisch zu beseitigen, sondern wir haben in keinem von beiden ein ursprüngliches Stück derselben zu erblicken. Der Hinweis darauf, daß Serubbabel den Tempel bauen d. h. im Sinne des Autors des Satzes wohl: fertig bauen werde (man erinnere sich an 4, $9.10^{a\alpha}$), ist m. E. redaktionell eingefügt worden, als diese ursprünglich lediglich das messianische Königtum des „Sproß" betreffende Weissagung, an ihre gegenwärtige Stelle im Anschluß an das letzte Nachtgesicht versetzt wurde. Mit dieser Anfügung zusammen wurde dann auch am Ende

von v. 8 der „Norden“ hergestellt und vielleicht auch vorher „zum Land des Nordens“, obwohl es, wie früher erwähnt, möglich ist, daß dieses ein Überrest des ursprünglichen Textes von v. 8 war, wenn dort wirklich, wie in v. 6 (7^a) alle vier Himmelsrichtungen angegeben waren. V. 9ff. bildeten nun wirklich sachlich eine Erläuterung zu dem vorher gemeinten. Die Abgesandten der Gola in Babel mit ihrer reichen Gabe waren von Norden d. i. Babylonien her gekommen, und sie waren ein leuchtender Beweis dafür, daß Jahwes Geist schon anfange zu wirken, die Herzen und Hände willig zu machen, der Gemeinde in der alten heiligen Heimat in ihrem großen und schweren Werke zu helfen. Es wird, wie mir scheint, so recht deutlich, daß die Redaktion bei der Anfügung dieser Weissagung an das letzte Gesicht planmäßig gearbeitet hat. Und das scheint mir auch deutlich zu sein darin, daß v. 15^a (v. 15^b lasse ich jetzt ganz außer Betracht) da steht, wo wir ihn jetzt lesen. Denn an dieser Stelle sagt der Satz, wie jetzt die Boten aus der babylonischen Gola gekommen sind mit ihrer Hülfe, so werden auch noch weiter entfernt Wohnende kommen und helfen, den Tempel Jahwes bauen. Die Auslegung erblickt mit Recht in den רחוקים Juden der Diaspora, wo immer eine solche war, und denkt ebensowohl mit Recht zugleich auch an die Heiden, die sich willig zeigen werden, mit ihrer Kraft das Haus des einen wahrhaftigen Gottes auf dem Zion zu verherrlichen. Der Satz soll gewiß sagen, es wird in Erfüllung gehen, was zuletzt Haggai 2, 6 ff. angekündigt hat, was auch Sacharja selbst in seinen Worten 8, 20 ff. vgl. 2, 13. 15 gemeint hat und was in fast überschwenglichen Worten einst Deuterojesaja verheißen hatte. Aber so planmäßig in der Redaktionsarbeit auch v. 15^a sich an das Vorausgehende anschließt, so wenig hat der Satz m. E. ursprünglich mit der Weissagung v. 9—14 zusammengehört. Er stammt, wie mir scheint, nicht aus derselben Stunde wie diese. Und nun hebe man einmal den Abschnitt v. 9—14, der in seiner ursprünglichen reinen Gestalt ein in sich wohl geschlossenes einheitliches Ganze bildet, heraus und lasse v. 15^a sich unmittelbar an v. 8^b, an diesen Vers in der von uns rekonstruierten Form, anfügen, gibt das nicht eine ganz vortreffliche Fortsetzung von v. 8^b und zwar in formal-grammatischer wie in sachlicher Hinsicht? Die Verbalformen bieten die syntaktisch regelrechte

Fortsetzung des Satzes והניחו וג׳ v. 8bβ, und sachlich paßt das ganz unbestimmt gehaltene רחוקים ausgezeichnet zu dem gleich unbestimmten und allumfassenden בארץ, das das örtliche Ziel der ausziehenden, Gottes Geist hinaustragenden Gespanne in v. 8bβ angibt und, was das Wichtigste ist, wir erhalten damit zugleich einen Satz, der wirklich ganz in der allgemeinen Art, wie es in diesen Nachtgesichten üblich ist, die Absicht der Aussendung des göttlichen Geistes zum Ausdruck bringt und zwar genau im Einklang mit dem, was wir als diese Absicht glaubten erkennen zu dürfen. Auch die nachdrückliche Stellung, die dem Worte רוח׳ an der Spitze des Satzes gegeben ist, ist wohl motiviert, wenn der Satz an v. 8 angeschlossen wird, während sie jetzt im Anschluß an v. 14 und das Vorausgehende überhaupt sehr viel weniger gut motiviert erscheint. Mir scheint es demnach kein Fehlschluß zu sein, wenn ich meine, v. 15a sei durch die redaktionelle Einfügung von v. 9—14 aus seinem ursprünglichen Zusammenhang losgerissen worden, die Wiederanfügung stelle daher diesen ursprünglichen Zusammenhang wieder her. Also die Sache liegt m. E. hier genau so, wie in c. 4.

Nun kann man allerdings Anstoß daran nehmen, daß alsbald nur vom Bau des Tempels die Rede ist, an dem die „Fernen“ sich beteiligen würden, ferner auch daran, daß היכל יהוה gesagt wird, obwohl in v. 8bβ das göttliche Ich in direkter Rede spricht. Aber mir scheint es doch sehr fraglich zu sein, ob wirklich beides geeignet ist, die unmittelbare Anfügung des Satzes an v. 8 zu widerraten. Ich glaube dazu dies sagen zu dürfen.

Vergegenwärtigen wir uns wiederum lebhaft den Zeitpunkt, in dem wir uns mit der Judengemeinde befinden, als Sacharja die Nachtgesichte empfing, und erinnern wir uns der vornehmsten Aufgabe, die in jenen Tagen der Gemeinde am Herzen lag, so wird uns, wie mir scheint, ohne sonderliche Schwierigkeiten begreiflich, warum hier am Ende die in den visionären Bildern verkörperte Offenbarung der Heilsgedanken Jahwes sich auf die Ankündigung der Teilnahme der „Fernen“ am Bau des Tempels zuspitzt und nicht in die scheinbar viel umfassenderen Gedanken an die Aufrichtung und Vollendung des messianischen Reiches in seiner alle Welt umfassenden Größe ausläuft.

Der Bau des Tempels und seine Durchführung bis zu der verheißenen und erhofften Herrlichkeit (man erinnere sich an das vier Monate vorher ergangene Wort Haggais 2, 1ff.) war in jenen Tagen tatsächlich die erste und bedeutsamste Sorge, die die Herzen der frommen Glieder der Gemeinde und die ihrer berufenen Häupter erfüllen mußte und zweifellos erfüllte. Mit ihr hingen ja auch, wie uns aus unseren früheren Hinweisen auf die in Esra 4—6 und ihrer Erörterung vertraut genug geworden ist, die Sorgen und Nöte aufs engste zusammen, die die Gemeinde und ihre Häupter im Hinblick auf ihre äußere Lage und die Möglichkeiten ihrer Gefährdung durch von außen kommende Gewalt in jenen Tagen beunruhigten. Die sie verdächtigenden Anzeigen ihrer Widersacher knüpften ja in erster Linie an den Tempelbau an, wie jedenfalls Esra 5. 6 deutlich zeigt; ihn suchten sie den Persern als den Anfang weitgreifender hochverräterischer Pläne der Judengemeinde verdächtig zu machen. Und nun erinnere man sich des Inhalts der Kundgebung Jahwes, die in den aufeinanderfolgenden visionären Bildern ausgesprochen ist. Man kann ihn kurz zusammenfassen in die Mahnung Jahwes an seine Gemeinde und ihre berufenen Häupter zu rückhaltloser gläubiger Hingebung an ihn, die Sorgen um die Aufrichtung seines Reiches, um die Sicherheit und den Ausbau seines Volkes ihm anheimzugeben. Nirgends wird in den Visionen ausdrücklich auf den Bau des Tempels, auf die Sorgen, die seine Fortführung und Vollendung bewirken konnte, Bezug genommen. Vielmehr seine Vollendung wird in prophetischer Art als selbstverständlich vorausgetzt, wenigstens scheint mir der wirkliche Inhalt des dritten, vierten und fünften, aber gewiß auch der des siebenten Visionsbildes nicht anders verstanden werden zu dürfen. Daraus konnte die Gemeinde natürlich auch in jenen Tagen schon die Glaubensgewißheit schöpfen, das Werk des Tempelbaues werde zum glücklichen Ende gelangen, und hernach — aber sicher auch erst nach dem 11. Monat — empfing sie ja eine mächtige Bestärkung in dieser Gewißheit, als das Vorgehen der persischen Obrigkeit, von dem Esra 5f. erzählt, den Verlauf nahm, von dem uns dort berichtet wird, und schwerlich gehen wir in die Irre, wenn wir annehmen, das wackere Verhalten der Vertreter der jüdischen Gemeinde gegenüber dem inquirierenden persischen Gouverneur, das mutvolle

Ausharren am Bau des Tempels trotz des Eingreifens der persischen Behörde habe seine tiefere psychologische Begründung zum guten Teil, wenn nicht ganz allein, in der mächtigen Bezeugung göttlichen Beistandes und göttlichen Schutzes, wie sie im 11. Monat in den Nachtgesichten geboten war, die im ganzen ja nur bestätigten, was Haggai vom Beginn des Baues des Tempels an in Jahwes Namen verkündigt hatte. Aber wenn sich sodann die Gedanken der Gemeinde und ihrer Häupter aus den Höhen des Glaubens an die Gewißheit der Zusagen Jahwes für die Zukunft seines Volkes der realen Gegenwart wieder zuwandten, wenn man auf die wirkliche Lage der Judengemeinde in ihren äußeren politischen Beziehungen und zumal auch in Hinsicht auf ihre eigene Größe und ihre materielle Kraft hinblickte, dann mochten doch immer wieder, auch jetzt noch nach und trotz der in den Visionsbildern ergangenen nachdrücklichen Bestätigung der göttlichen Verheißungen Verzagtheit und Sorge die Herzen ergreifen, und daß Sacharja gegen solche Verzagtheit auf der einen Seite und auf der anderen Seite sogar gegen offene Bekundung des Mangels an Vertrauen auf die göttlichen Zusagen für den Tempelbau wirklich zu kämpfen gehabt hat, das beweist ja einerseits das Wort 8, 9ff. und andererseits die energische Zurechtweisung der Verächter der „kleinen Dinge“ 4, 9.10aα, wenngleich es wahrscheinlich ist, daß diese Worte aus einer Zeit nach jenem 11. Monat stammen.

Der Bau des Tempels war natürlich eine Aufgabe, deren Durchführung nur einer beschränkten Frist bedurfte, wenn alles vorhanden war, was dazu nötig war. Aber war alles dazu Nötige vorhanden? Hatte man die persönlichen und materiellen Kräfte dazu wirklich zur Verfügung? War also menschlich angesehen wirklich auf eine baldige Vollendung des Baues zu hoffen und das hieß zugleich, war man wirklich in der Lage, die Bedingung ganz zu erfüllen, die der Prophet Haggai (vgl. auch Sach. 8, 9ff.) für die Wiederkehr des vollen göttlichen Segens gestellt hatte? Und selbstverständlich zweifelte niemand in der Judengemeinde daran, daß Jahwe so lange noch nicht wieder wirklich inmitten seines Volks wohnen könne, so lange sein Haus noch nicht wieder hergestellt war. Tiefe ernste religiöse Empfindungen und Sorgen mußten sich oder konnten sich also sehr leicht mit den rein äußeren Sorgen und Nöten

verknüpfen, wenn man mit nüchternem Auge auf die Lage der Gemeinde und ihres Wollens und Könnens, wie sie eben wirklich war, hinblickte. Und konnte nicht die Feindseligkeit ihrer Widersacher im Lande und die Gewalt der von ihnen aufgehetzten persischen Behörde dem Werke auf lange Zeit hinaus, wenn auch nicht ein absolutes Ende, so doch einen unüberwindlichen Aufenthalt bereiten, dessen Vollendung man auf Grund festen alten Glaubens und auf Grund deutlicher prophetischer Verkündigung als erste und unumgängliche Voraussetzung für die vollkommene Wiederkehr Jahwes zu seinem Volke und für die endliche Erfüllung aller seiner Verheißungen in bezug auf die Aufrichtung des messianischen Segens- und Friedensreiches ansehen mußte? Das war ja, wie das erste Visionsbild deutlich lehrt, in jenen Tagen, man darf wohl sagen, die vornehmste Ursache innerer Beunruhigung und Verzagung der Judengemeinde, daß man noch nichts von der Erschütterung von Himmel und Erde, von der Erschütterung der Throne der heidnischen Mächte und insbesondere des Thrones der auch sie niederhaltenden und für die Erfüllung ihrer sehnlichsten und von Gott selbst genährten Wünsche immerdar hinderlichen Weltmacht sah, die Haggai zuletzt doch so nachdrücklich angekündigt hatte. Ja, nicht einmal soweit sah man diese Verheißung von der Erschütterung der ganzen Welt in Erfüllung gehen, daß die noch in der fernen Heidenwelt weilenden Glieder des Gottesvolkes in größerer Anzahl das Verlangen kundgegeben hätten, in das alte Heimatland zurückzukommen oder doch, wenn sie auch persönlich noch von der Heiden Gewalt festgehalten wurden, durch ihre materiellen Kräfte der schwachen Gemeinde daheim zu Hülfe zu kommen und sich wenigstens so an dem Aufbau des neuen Tempels und damit des Gottesreichs zu beteiligen. Wo blieb also die Erfüllung der überschwenglich großen Verheißungen, die einst Deuterojesaja gerade in dieser Hinsicht ausgesprochen hatte? wo die Erfüllung alles dessen, was auch ein Ezechiel dem im Elend sitzenden Volke hatte verkündigen müssen? Wie sollte man also vertrauen auf die erneute Verkündigung von der Herrlichkeit des neuen Hauses Jahwes, die man vor kurzem durch Haggai erhalten hatte, zumal angesichts der allem Anschein nach so bedrohlichen Entwicklung der äußeren politischen Lage der Judengemeinde? Und doch hatte Haggai (2, 6) an-

gekündigt, „in nur noch kurzer Zeit“ werde Jahwe zur Verherrlichung seines Hauses nicht bloß die Schätze seines eigenen Volkes — das wird gar nicht einmal erwähnt —, sondern die Schätze aller Heiden in Bewegung bringen, also in Erfüllung gehen lassen, was Deuterojesaja in so schönen Worten angekündigt hatte (vgl. Jes. 60, besonders v. 5ff.).

Vergegenwärtigen wir uns all' das, so, meine ich, müsse uns nicht bloß zeitgeschichtlich, sondern auch psychologisch begreiflich werden, warum die in den Nachtgesichten ausgeprägte Reihe göttlicher Gedanken gerade in dem Hinweis darauf ihren Abschluß findet, daß Jahwe durch seinen Geist — es konnte das selbstverständlich nur durch eine Wirkung seines Geistes herbeigeführt werden — über die ganze Erde hin bis an ihre Enden die Herzen willig machen werde, zu kommen und der jetzt noch so kleinen, armen und schwachen Gemeinde zu helfen, das Haus ihres Gottes zu vollenden. Bringt man diesen Ausklang des Inhalts der langen visionären Offenbarung mit ihrem Anfang in enge inhaltliche Beziehung, so erkennt man sofort, daß damit das Ganze zu einem Abschluß gebracht wird, der vollkommen der Weissagung Haggais (2, 6–9) entspricht. Der Anfang der Visionen weist hin auf die Gewißheit, daß Jahwe nun bald der Weltmacht ein Ende bereiten wird, und das Ende kündigt an, es werde nun auch bald die Hülfe der „Fernen“ kommen, die Jahwe so nachdrücklich verheißen hatte. Die unbestimmte Art des Begriffs רחוקים ermöglicht, darunter sowohl an die über die Völkerwelt hin zerstreuten Glieder des Jahwevolkes wie an die Jahwe als alleinigen Gott erkennenden und nach ihm verlangenden Gläubigen aus den Heiden zu denken (vgl. beider Kommen zusammen angekündigt in Jes. 60). Sie alle werden kommen, sei es um Jahwes Haus mitzubauen, sei es um es durch ihre Gaben zu verherrlichen. Und daß sie kommen, um auch persönlich Glieder des Gottesvolks zu werden, um zu weilen an der Stätte und im Lande, wo Jahwe seine irdische Wohnstätte aufgeschlagen hat, das ist ein Glaubensgedanke, der selbstverständlich in dem Inhalte der letzten Vision mit enthalten ist, auch wenn sich ihr Wortlaut schließlich sozusagen auf das nächste nüchterne Bedürfnis des Tages konzentriert. Gerade damit aber mündet die zuletzt auf die idealen Höhen der messianischen Zukunft hinausführende visionäre prophetische

Kundgebung wieder in die reale Gegenwart ein, von deren Bedürfnissen sie ja auch ausgegangen war und deren Bedürfnis an Glaubensgewißheit und Hoffnungskraft zu befriedigen sie ja bestimmt war.

Ich denke, diese Darlegungen genügen, um die Bedenken zu zerstreuen, die sich gegen die Annahme erheben können, v. 15aα bilde die sachlich wohl begründete, natürliche Fortsetzung von v. 8b.

Etwas schwieriger scheint das Bedenken zu sein, das in dem היכל יהוה seinen Grund hat. Gewiß würde der Satz sich glatter an v. 8b anschließen, wenn die unmittelbare Gottesrede auch in ihm fortgeführt würde, also nicht בהיכל יהוה, sondern בְּהֵיכָלִי geschrieben wäre. Nun könnte man fragen, ob dies nicht wirklich einst im Texte stand, als sich der Vers noch in seinem ursprünglichen Zusammenhang befand, und ob nicht erst, als der Abschnitt v. 9—14 dazwischen geschoben wurde, und unter dem unmittelbaren Einfluß des Ausdrucks am Ende von v. 14, gleichviel ob derselbe auch dort ursprünglich ist oder nicht, die gegenwärtige Lesart hergestellt wurde? Man wird jedenfalls mit dieser Möglichkeit rechnen dürfen. Im übrigen ist es m. E. sehr wahrscheinlich, daß das Wort היכל überhaupt nicht auf Sacharja's Feder zurückgeht. Es findet sich außer in 6, 14. 15 nur 6, 12. 13 und 8, 9b und zwar hier in Sätzen, die m. E. zweifellos einer jüngeren Hand, also etwa der Hand des Redaktors der gegenwärtigen Sacharjaprophetie, ihr Dasein verdanken (zu 6, 12. 13 vgl. oben S. 203; 8, 9b hebt sich von selbst aus dem Zusammenhang heraus, vgl. vorläufig dazu meine Schrift: „Die Genealogie des Königs Jojachin" S. 59ff., und „Juden und Samaritaner" S. 22). Sacharja scheint (vgl. 3, 7 und dazu 1, 16) vielmehr (wie Haggai) vom בַּיִת Jahwes geredet zu haben. Ist dem so, dann liegt es noch näher anzunehmen, daß in v. 15a die Hand des Redaktors eingegriffen hat und in beiden Versen, in v. 14 und 15, sie für den Gebrauch des Wortes היכל und möglicherweise auch für das בה״י יהוה verantwortlich ist. Im ursprünglichen Text und im Zusammenhang mit v. 8b könnte also dort einst gestanden haben: בְּבֵיתִי.

Nun muß ich aber bemerken, daß in Wahrheit gar kein triftiger Grund zu Bedenken gegen die Verknüpfung von v. 15a mit v. 8b vorliegt, auch wenn dort בבית יהוה wirklich

ursprüngliche Lesart sein sollte. Man darf nicht vergessen, daß in v. 8ª der „Engel" dem Propheten Auskunft zu geben beginnt, also jedenfalls zunächst auch alles, was er hernach sagt, so aussagen konnte, daß, wenn er auf Jahwe direkt Bezug nehmen wollte, er von ihm in dritter Person redete. Nun teilt er aber nach der Einleitung in eigener Rede den Kern der Auskunft über den Zweck der Aussendung der Gespanne in der Form eines Wortes des göttlichen Ichs mit (wie wir das in c. 5 ebenso fanden). Wäre es nun gänzlich undenkbar, daß der über die Vision berichtende Prophet den „Engel" da, wo er über die Wirkung dieser göttlichen Geistesaussendung aussagt, wieder in der Form eigener Rede, also von Jahwe in dritter Person redend, fortfahren läßt? Allerdings kann man für diese Möglichkeit nicht auf die Analogie in c. 5 hinweisen, aber bestreiten kann man sie auch nicht ohne weiteres. Ein solcher, für unser stilistisches Gefühl allerdings recht anstößiger Wechsel in der Rede wäre nicht ohne Analogien im alten Testament. Jedenfalls bin ich der Meinung, daß man kein Recht hat, aus der Tatsache, daß in v. 15ª das göttliche Ich selbst nicht mehr redet, zu schließen, man dürfe daher v. 15ª nicht an v. 8ᵇ unmittelbar anfügen. Diesem Schluß steht ja auch die zuerst erwähnte Möglichkeit im Wege, daß der Text durch fremde Einwirkung seine ursprüngliche Gestalt verloren hat. Im übrigen aber sprechen die in erster Linie von uns entwickelten sachlichen Erwägungen so stark für die Verknüpfung von v. 15ª mit v. 8ᵇ, daß mir ihnen gegenüber das hier behandelte Bedenken gänzlich gewichtlos erscheint, um so mehr, als auch irgendwelche grammatischen Gründe gegen diesen Zusammenschluß nicht vorhanden sind, ja, v. 15ª sich vielmehr grammatisch ganz glatt an v. 8ᵇ anschließt. — Ich glaube nach alledem mich keiner Tollkühnheit schuldig zu machen, wenn ich es wage, v. 15ª als ursprüngliche Fortsetzung von v. 8ᵇ anzusehen.

Aber viel ernster erscheint die Frage zu sein, ob auch der Satz v. 15aβ, den ich bisher stillschweigend mit einbezogen habe, wirklich noch zum Bereiche des Textes der die Nachtgesichte umfassenden Aufzeichnung Sacharjas gerechnet werden darf. Es ist m. E. ein Irrtum, wenn auch noch von Orelli meint, das Suffix in שלחני gehe auf den „Engel". 2, 13. 15; 4, 9 kann es m. E. nicht dem geringsten Zweifel unterliegen,

daß Sacharja, der Vermittler der Gottessprüche (der „Engel“ hat mit ihnen nichts zu tun), sich als Gesandten Jahwes bezeichnen und sagen will, die Erfüllung seiner Kundgebungen werde ihn gegenüber allen Zweifeln an seinem göttlichen Auftrag rechtfertigen. Daß auch in jenem 11. Monat solche Zweifel rege sein mochten, als er die Visionen empfing, ist aus der schwülen Stimmung heraus, in der sich die Gemeinde befand und die ich, wie ich meine, genügend klar begründet und geschildert habe, jedenfalls leicht begreiflich. Und so kann m. E. auch hier in v. 15aβ das Wort nur auf Sacharja selbst gehen und sagen, die Erfüllung des von ihm jetzt in den Visionen Angekündigten, ja, das jetzt zu allerletzt Angekündigte, das bald eintreten mußte, werde ihn als von Jahwe gesandt rechtfertigen. Es ist eine ganz unbegründete Verkehrung des wirklichen Tatbestandes, wenn man den „Engel“ als von Jahwe zu den in den אליכם gemeinten „Ihr“ d. h. zur Gemeinde abgesandt ansehen will. Der „Engel“ ist nur da, um dem Propheten die in den Bildern verkörperten göttlichen Gedanken zu vermitteln. Zu den „Ihr“ hat sie dann der Prophet zu übermitteln. An sie ist er der Abgesandte, nicht der Engel. Man erinnere sich dazu an 1, 14.

Aber, so wird man nun doch wieder fragen, wie paßt der Satz v. 15aβ, der sich grammatisch allerdings ohne irgend welche Schwierigkeiten anschließt, so unmittelbar angeknüpft zu dem Vorausgehenden? Sollte man nicht erwarten, daß irgendwie bestimmter angegeben sei, der Prophet rede nun von seiner eigenen Rechtfertigung durch die Erfüllung seiner Verkündigung? Und dazu noch die unmittelbare Anrede an die „Ihr“ — wie sollen wir uns sie im Anschluß an die vorhergehende Mitteilung der Nachtgesichte verständlich machen, da doch vorher von diesen „Ihr“ nirgends die Rede ist? So kann man fragen, aber man darf dagegen auch fragen, ob dann z. B. 4, 9 das „Du“ (oder ursprünglich auch „Ihr“) in dem Gottesspruch irgend welchen ausdrücklichen Rückhalt hat? In 2, 13. 15 liegt ein solcher allerdings vor. Aber, so frage ich weiter, wenn wir unseren Satz in der überlieferten Weise mit dem jetzt vorausgehenden Abschnitt 6, 9–14 in Verbindung bringen, findet sich darin etwas, was das „Ihr“ in v. 15aβ ohne weiteres verständlich macht? Ich sehe nichts. Es bleibt also m. E. kein Grund, um des „Ihr“ willen den Satz nicht

als Abschluß des Berichts des Propheten über die Nachtgesichte ansehen zu wollen. Er muß von dort genau so gut verständlich sein, wie von dem gegenwärtigen Zusammenhang mit v. 9—14 aus.

M. E. hat er wirklich den Abschluß der von Sacharja selbst besorgten Aufzeichnung der sieben Nachtgesichte gebildet — wer sonst sollte darauf verfallen sein, einen solchen Satz hinzuzufügen? — und er wird begreiflich, wenn wir uns diese Aufzeichnung als geschlossenes Ganze vorstellen und diesen abschließenden Satz mit dem die kleine Schrift einleitenden Satz in enge Beziehung setzen, und dann zuletzt das Ganze als bestimmt ansehen zum Lesen für die Judengemeinde, insbesondere auch als bestimmt zur Kundgebung an die Leute innerhalb der Judengemeinde, die dem Propheten mit Bedenken und Zweifeln gegenüberstanden. Geschieht dies alles, dann scheint mir der Satz gerade auch für die Tage, in denen der Prophet die Gesichte empfing, in denen also auch ihre sei es mündliche und schriftliche, sei es nur schriftliche Kundgebung an die Judengemeinde erfolgte, nicht nur begreiflich, sondern auch von wirkungsvoller Bedeutung zu sein. Noch begreiflicher wird dies alles, wenn wir voraussetzen dürfen — und mir scheint es sicher zu sein, daß wir dies dürfen —, daß in der Schrift Sacharjas der Aufzeichnung der Nachtgesichte die Weissagung vorausging, die er im 8. Monat kundzugeben berufen gewesen war und von der wir noch ein Stück (es ist m. E. nicht mehr die ganze Weissagung, wie ich später darzutun gedenke) an der Spitze des Buches finden. Diese scheint ganz besonders dazu bestimmt gewesen zu sein, der neuen Judengemeinde nachdrücklich die Pflicht einzuschärfen, auf das Wort der ihr von Jahwe gesandten Propheten zu hören, wenn anders sie bewahrt bleiben wolle vor eigener Gefährdung ihrer Zukunft, wenn sie teilhaftig werden wolle des Heils und Segens, die ihr verheißen und die Jahwe nunmehr begonnen hatte zu verwirklichen. Und Propheten hatte ihr ja Jahwe in jenen Tagen erweckt in Haggai und in Sacharja selbst, Propheten zur Mahnung und Warnung und Propheten zur Verkündigung des kommenden Heilstages. Und im 11. Monat jenes Jahres mochte Sacharja genug von der Stimmung in der Gemeinde, vielleicht gar gerade in den Kreisen der leitenden Persönlichkeiten, erfahren haben, um allen Anlaß

zu haben, die herrliche große Offenbarung Jahwes, die er in den wunderbaren Nachtgesichten empfangen hatte, mit dem starken Ausdruck eigener Glaubensgewißheit in bezug auf das, was er in der Schilderung der visionären Vorgänge und Bilder über den Heilswillen Jahwes seiner Gemeinde kundgeben durfte, zu schließen und dieser Kundgebung damit selber die Zuversicht aufzuprägen, es werde auch die Gemeinde, insoweit sie noch nicht imstande sei, in ihm einen wahrhaften Jahwepropheten zu erkennen, alsbald unter dem Eindruck beginnender Erfüllung des Inhalts seines Wortes erkennen und anerkennen, daß ihn Jahwe wirklich ihr als prophetischen Boten zugesandt habe.

Die Aufzeichnung der Gesichte begann er mit dem Anspruch, daß in jener Nacht Jahwes Wort in der Gestalt von Gesichten an ihn ergangen sei (1, 7 vgl. oben S. 12f.), daß es also nicht wohlgemeinte Gebilde seiner eigenen Phantasie seien, was er der Gemeinde mitteile, die zwar zunächst geeignet sein mochten, ihren Glauben und ihre Zuversicht zu stärken, aber in Wahrheit doch auch geeignet waren, sie über die Gefahren und Sorgen der Gegenwart hinwegzutäuschen und von Vorkehrungen abzuhalten, die man für ihre äußere Sicherheit nötig halten mochte. Nun schließt er diese Aufzeichnung mit dem Hinweis darauf, man werde alsbald erkennen, daß er nicht aus eigenem Sinnen und Wollen heraus geredet habe, sondern daß er von Jahwe zu seiner Gemeinde gesandt sei. Das fügt sich inhaltlich eng zusammen und bringt das Ganze zu einem bedeutsamen praktischen Abschluß, dies zumal insofern, als sich ja bald das, was er zu allerletzt hatte weissagen dürfen, erfüllen mußte, wenn er wirklich im Auftrage Jahwes geredet hatte. Denn sollten die „Fernen“ kommen, um am Bau des Tempels zu helfen, so mußte sich dies bald als wahr erweisen. Und es ist zweifellos, daß der Prophet selbst in dem äußeren Anlaß zu der bedeutsamen neuen, auf die Erfüllung der höchsten Heilserwartung hinweisenden prophetischen Kundgebung, wovon 6, 9–14 berichtet, den ersten Tatbeweis für sein Wort erblickt hat. Ebenso dürfen wir das sicher sagen von dem, der dieses Stück an seine gegenwärtige Stelle zwischen 6, 8^{b} und v. 15^{a} einfügte. Und ich meine, gerade dies auch als Rechtfertigung für unsere Auffassung mit verwerten zu dürfen.

Ich glaube also nach alledem, es ist kein Grund vorhanden, die Bedenken, die einer Wiedervereinigung von v. 15[a] mit v. 8[b] entgegenzustehen schienen, allzuschwer zu nehmen. Dagegen hat v. 15[b] nichts mehr mit dem Bericht über die Nachtgesichte zu tun. Es ist und bleibt ein abgerissener Vordersatz, dem der Nachsatz jetzt fehlt; ob derselbe ganz verloren ist oder ob er nicht vielmehr noch an einer anderen Stelle in der gegenwärtigen Gestalt der Sacharjaprophetie wiedergefunden werden kann, das lasse ich jetzt dahingestellt, werde dieser Frage indes später in der Fortsetzung dieser Arbeit nicht aus dem Wege gehen. Den Satz syntaktisch mit dem Vorausgehenden zu verbinden, wie noch von von Orelli geschieht, seinen Inhalt also als ethische Vorbedingung für die Erfüllung dessen, was vorher angekündigt ist, aufzufassen, ist grammatisch nicht erlaubt.

Die Übersetzung des Berichts über die letzte Vision in der sich aus unserer vorstehenden Arbeit ergebenden Gestalt mag nun an ihrem Teile mit dazu beitragen, unsere kritischen Erwägungen und Zurechtstellungen im Texte als richtig zu erweisen. Sie lautet:

[1] „Da erhob ich wiederum meine Augen und schaute und siehe! da kamen vier Wagen zwischen zwei Bergen heraus, die Berge aber waren eherne Berge. [2] An dem ersten Wagen waren . . . schwarze Rosse, an dem zweiten Wagen waren weiße Rosse, [3] an dem dritten Wagen waren scheckige Rosse und an dem vierten Wagen waren staargraue Rosse. [4] Da hob ich an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: „Was bedeuten diese, mein Herr?“ [5] Der Engel aber antwortete und sprach zu mir: „Diese (? sind die vier Winde des Himmels, die ?) da ziehen aus, nachdem sie sich bei dem Herrn der ganzen Erde gestellt hatten! [6] . . . . Die schwarzen Rosse ziehen aus zum Nordlande, die weißen ziehen aus zum Ostlande, die scheckigen ziehen aus zum Südlande [7] und die staargrauen [ziehen aus zum Westlande!“ Die Rosse (oder: die Wagen?) aber] waren herausgekommen und begehrten aufzubrechen, um über die Erde zu streifen. Da sprach [zu ihnen der Engel, der mit mir redete, also]: „Brechet auf! Streifet über die Erde!“ Und sie streiften über die Erde. [8] [Da hob ich an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: „Was auszurichten auf der Erde ziehen diese da aus?“] Der Engel aber antwortete und sprach zu mir also[1]: [„Diese da][2] ziehen aus [,um zu streifen

1) Ich will wenigstens anmerkungsweise die Möglichkeit eines Ausfalls der bis hierher von mir ergänzten Sätze infolge Versehens beim Abschreiben darzutun versuchen. Natürlich müssen die Kolumnen-

über die Erde![1] »Ich lasse sie ausziehen, ist der Spruch Jahwes,] und sie sollen hinausbringen und weilen lassen[2] meinen Geist auf der Erde!« . ., [15a] daß Ferne kommen und bauen am [Hause] Jahwes!" Und so werdet ihr erkennen, daß Jahwe der Heerscharen mich zu euch gesandt hat.

---

zeilen, die wir rekonstruieren, die durchschnittliche Breite haben wie die, welche wir auf S. 16 und 183 voraussetzen zu dürfen glaubten. Wir schließen den Text unmittelbar an die letzte auf S. 77 angeführte Zeile an; das Textbild gestaltet sich dann folgendermaßen:

(22 Buchst. =) [7b] ותתהלכנה בארץ [8] [נָאַצַן נָאמַר אֶל
(21 „ =) הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי מָה אֵלֶּה יֹצְאִים
(23 „ =) לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ] וַיִּצַּן הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר
אלי לאמר . . . . . .

So geschrieben scheint der Text ohne weiteres verständlich zu machen, daß das Auge eines Abschreibers von dem בארץ in der ersten Zeile auf das gleiche Wort in der dritten abglitt und die Hand alsdann anstatt mit ואצן mit dem ויצן der dritten Zeile fortfuhr. — Selbstverständlich braucht mir niemand vorzuhalten, daß eine solche Häufung von Abschreibeversehen kurz hintereinander, wie ich sie annehmen zu dürfen glaube, recht auffällig und ihre Annahme daher sehr bedenklich erscheint. Aber es können auch andere Möglichkeiten einer Verstümmelung des Textes hier Wirklichkeit geworden sein, denn daß der Text am Ende des Berichts nicht mehr intakt ist, wird niemand leugnen wollen; mit dieser Tatsache dürfen wir also rechnen, wie immer die Textverluste auch herbeigeführt sein mögen. Im übrigen bietet das alte Testament mancherlei sonderbare Fälle von Kopistenversehen.

2) Im Folgenden schließe ich auch die von mir vorgenommenen Korrekturen des überlieferten Buchstabenmaterials in Klammern. Ihre Erklärung findet man ja in der vorausgehenden Untersuchung.

1) Dieser Wortlaut setzt als hebräischen Text voraus: לְהִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ. Ich verweise dazu auf das, was ich S. 190 ausgeführt habe. Dort habe ich auch als möglich hingestellt, daß der ursprüngliche Text hinter dem einleitenden אלה יצאים die in v. 6. 7a angegebenen vier Himmelsrichtungen auch hier als Ziel des Auftrags der Gespanne aufgezählt habe. Es könnte so dann auch das überlieferte אל ארץ צפון festgehalten werden. Der Text könnte dann im Anschluß an jene beiden Worte so gelautet haben: א״ יצ״ אל ארץ צפון ואל ארץ מזרח ואל ארץ תימן ואל ארץ מערב, und daran müßte sich dann das direkte Gotteswort angeschlossen haben. Ich wage es natürlich nicht, auch hier durch Verteilung des vermutlichen (kürzeren oder längeren) Textbestandes auf Kolumnenzeilen den vorausgesetzten Wortverlust begreiflich zu machen.

2) Ich übersetze והניחו durch den Doppelausdruck, um sagen zu können, wie m. E. das Wort gemeint ist. Deutlicher noch wäre: „sie sollen hinausbringen meinen Geist, daß er sich niederlasse auf die Erde" (natürlich: um auf ihr zu wirken, was in ihm ist). So würde

Schluß.

Wir sind am Ende unserer Arbeit angelangt. Ich denke, mit den Ergebnissen unserer Bemühungen um den Text dieser wundervollen Prophetie in visionären Bildern und um exegetische Feststellung ihres ursprünglichen Sinnes dürfen wir einigermaßen zufrieden sein. Schwerlich wird jemand, der dem Gang unserer Arbeit sorgsam gefolgt ist, leugnen, daß die Nachtgesichte, von den zeitgeschichtlichen Voraussetzungen aus aufgefaßt und gedeutet, von denen aus wir sie zu verstehen suchten, sich als eine Prophetie erweisen, die in allen ihren Teilen einem wirklichen, die Gemüter der frommen Judengemeinde in jenen Tagen erfüllenden und tief bewegenden und aufregenden Bedürfnis allseitige Befriedigung zu bieten wohl geeignet war. Bei den einzelnen Visionen haben wir soviel geschichtliche Beziehungen ihres Inhalts rückwärts und vorwärts in unseren Ausführungen ans Licht gestellt oder doch ans Licht zu stellen versucht, daß ich glaube annehmen zu dürfen, die im wahren Sinne des Wortes epochemachende Be-

---

die überlieferte Aussprache des Wortes auch beibehalten werden können. Wollen wir וְהַנִּיחוּ lesen, so würde das nicht viel anders aufgefaßt werden können, denn auch הניח kann heißen: hinstellen und zugleich zurücklassen (oder: da lassen), und das käme in diesem sachlichen Zusammenhang im wesentlichen auf jenes hinaus. — Im übrigen möchte ich nicht unterlassen, auf den vielleicht (?) beabsichtigten tiefen inhaltlichen Parallelismus hinzuweisen, der zwischen dem Schluß des letzten und dem des vorletzten Visionsberichtes in die Augen fällt und auch in dem Gebrauch des gleichen Verbums Ausdruck findet. Dort läßt Jahwe die „Bosheit“ aus seinem Lande hinaus fortbringen an die Stätte, wo die Gottfeindschaft, die sündliche Auflehnung wider Jahwe und sein Reich ihren Hauptsitz hat; hier heißt es nun, Jahwe lasse auch hinausbringen seinen Geist, um das, was ihm gehört auf der Erde, zu beleben und heimzubringen in sein Land, in seine Gemeinschaft, in seinen Dienst. Die Sünde muß hinaus an die Stätte der Verdammnis; sein Volk, wo immer es in der Welt weilt, soll heimkommen und teilhaben an dem Reich des Friedens und des Heils, das er auf dem Zion aufrichten und von da aus unter seinem Schutz sich ausbreiten lassen will. Sacharja sprach hier, ob ihm bewußt oder nicht, das lasse ich dahingestellt, Gedanken aus, die man sehr gut als Samenkörner ansehen kann, die in der Weiterentwicklung des jüdischen Zukunftsglaubens bedeutsame Früchte hervorbrachten, — in welcher Richtung, das brauche ich nicht hinzuzusetzen.

deutung dieser Bilderprophetie Sacharjas im Fortschritt der Entwicklung des nachexilischen Judentums sei unverkennbar geworden. Diese ihre Bedeutung läßt sich aber noch viel klarer erweisen, wenn man versucht, die in ihnen sich miteinander verschlingenden Fäden der innergeschichtlichen Entwicklung des Judentums in der vorausgehenden Zeit noch weiter aufzudecken und die in ihnen wirksamen entwicklungsgeschichtlichen Triebkräfte in ihrem eigentümlichen, teilweise einander wenigstens scheinbar widerstrebenden Wesen klar zu durchschauen. Und wenn man dann hinausblickt auf die weitere Entwicklung der neuen Judengemeinde, ihres äußeren und inneren Lebens und seiner Ausgestaltung, so läßt sich deutlich zeigen, daß es kein Irrtum ist, wenn man die große visionäre Offenbarung am 24. Tage des 11. Monats in engster innerer Verbindung mit den Vorgängen am 24. Tage des 9. Monats, wie wir diese glauben verstehen zu müssen, als die entscheidenden Taten ansieht, die das orthodoxe Judentum der späteren Geschichte recht eigentlich begründeten und von denen aus dann auch nicht bloß das große Werk eines Esra und Nehemia, sondern auch die ganze eigenartige institutionelle und ideelle Entwicklung der jüdischen Religionsgemeinde begreiflich wird. Ich sehe jetzt davon ab, dies alles weiter auszuführen und durch nachweisbare Tatsachen zu sichern. Um die Bedeutung der Sacharjaprophetie als einer wahrhaft epochemachenden Etappe in der Geschichte der grundlegenden Anfänge des Judentums in ihrem ganzen Umfange dartun zu können, darf die nicht geringe Anzahl von Worten nicht außer acht gelassen werden, die außer den Nachtgesichten uns von ihm überliefert sind. Ich behalte mir also vor, jene weiter ausgreifende geschichtliche Untersuchung zu unternehmen, wenn es mir vergönnt sein wird, den zweiten Teil dieser Arbeit zur Durchführung zu bringen. Inzwischen möge diese Arbeit mit der ihr vorangegangenen, in dem Büchlein „Juden und Samaritaner“ veröffentlichten Studie zur Haggaiprophetie zusammen die Aufgabe erfüllen, der sie beide dienen sollen, möge es ihnen gelingen, das zeitgeschichtliche Verständnis der Hinterlassenschaft dieser geschichtlich außerordentlich wichtigen Propheten in Wahrheit zu fördern.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung zur Arbeit überhaupt 1

Vorbemerkungen zur Behandlung der Nachtgesichte . 3

a) (methodische:) Die zeitgeschichtliche Bedingtheit dieser visionären Prophetie, Notwendigkeit der Beachtung dieser Bedingtheit zum richtigen Verständnis der Nachtgesichte (S. 3—5). — Notwendigkeit der Abscheidung der eigentlichen Visionsberichte von allen nicht zu ihnen gehörigen Anhängen und Zusätzen (S. 5—7). — Aufgabe der folgenden Untersuchung: zunächst textkritische Feststellung der möglichst ursprünglichen Gestalt der Visionsberichte, sodann Erforschung ihrer wirklichen Bedeutung für die jüdische Gemeinde in der Stunde ihres Empfangs durch den Propheten (S. 7. 8).

b) (geschichtliche:) Charakteristik der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, aus denen und für die die Nachtgesichte verstanden werden müssen (S. 8—10).

1. Das erste Visionsbild vom nahenden Morgen der Heilszeit. Die Farben der Rosse und die Myrthen (1, 7—15) 11

Einleitendes (S. 11. 12). a) Textkritische Untersuchung und Rekonstruktion des Visionsberichtes (S. 12—26); b) Die Bedeutung der Farben der Rosse und der Myrthen (S. 26—53); c) die Grenze des ersten Visionsberichtes (S. 53—55).

2. Das zweite Visionsbild von der nahenden Zertrümmerung der Weltmacht (2, 1—4) 55

a) Kritische Untersuchung und Feststellung des Textes des Visionsbildes (S. 55—69); b) Bedeutung des Visionsbildes für die jüdische Gemeinde (S. 69).

3. Das dritte Visionsbild von der Herrlichkeit Jerusalems unter Jahwes Schutz (2, 5—9) 69

Einleitendes (S. 69. 70). a) Begrenzung des Visionsberichts und kritische Bemerkungen zu seinem Texte (S. 70—75); b) Das zeitgeschichtliche Motiv dieser Vision (S. 76—87).

4. Das vierte Visionsbild von der göttlichen Heiligung und Bestätigung des Hohenpriesters Josua (3, 1—7) 87

a) Die Abgrenzung des eigentlichen Visionsberichts (S. 87—89); b) Textkritische Untersuchung des Visionsberichts (S. 89—101); c) Die formale Eigenart des visionären Vorgangs und seine zeitgeschichtliche Veranlassung (S. 102—121).

5. Das fünfte Visionsbild vom König und Priester als den von Jahwe berufenen Organen seines Heilsregiments (4, 1—6aα. 10aβb—14) 121

a) Die Grenzen des eigentlichen Visionsberichts und Kritik des Textes (S. 121—127); b) Die Bedeutung des visionären Bildes und seine zeitgeschichtliche Veranlassung (S. 127—139).

6. Das sechste Visionsbild von der Heiligung des Volks durch Entfernung der Sünde aus dem Lande (5, 1—11) 139

a) Kritische Untersuchung und Feststellung des Textes des Visionsberichtes (S. 139—145); b) Die Bedeutung des visionären Vorgangs für den Glauben der jüdischen Gemeinde (S. 146—154).

7. Das siebente Visionsbild von Jahwes Aussendung zur Einsammlung seines Volks aus aller Diaspora (6, 1—8) 154

a) Begrenzung des Visionsberichts (S. 154); b) Die wirkliche Bedeutung des Visionsbildes und Kritik des Textes des Visionsberichts (S. 154—216).

Schluß . . . . . 217—218

Druck von Julius Abel, Greifswald.